PROMETEO



LA RELIGIÓN DEL HOMBRE

ENSAYO DE UNA HERMENÉUTICA DEL CONCILIO VATICANO II

ÁLVARO CALDERÓN

Hefesto: Vendrá la noche, ansiada de ti, y te ocultará la luz con su estrellado manto; de nuevo enjugará el sol el rocío de la mañana; pero el dolor del presente mal te abrumará sin tregua, que aún no ha nacido tu libertador. ¡He aquí lo que te has granjeado con tu actitud de amor por los hombres! Dios como eres, sin temer la cólera de los Dioses, honraste a los mortales más de lo debido, y en pago guardarás esta desapacible roca, de pie, sin dormir, sin tomar descanso, y vano será que lances muchos lamentos y gemidos; que son recias de mover las entrañas de Zeus.

Prometeo: No puedo hablar de mis desdichas, ni soy poderoso para callarlas. Sin ventura yo, que dispensando favores a los mortales, sufro ahora el yugo de este suplicio. Tomé en hueca caña la furtiva chispa, madre del fuego; lució, maestro de toda industria, auxilio grande para los hombres; y de esta suerte pago la pena de mis delitos, puesto al aire y encadenado. ¡Ay de mí!

Esquilo, *Prometeo encadenado*

PRÓLOGO CONFIDENCIAL

Faltan apenas dos años para que se cumpla el 50° aniversario del Concilio Vaticano II, y todavía no salimos del pasmo en que nos puso este giro de timón en la Barca de Pedro. Y utilizando el plural no me refiero solamente a los católicos de buena fe, sino a todo el mundo: tradicionalistas y progresistas, católicos y no católicos. Hoy domingo, Benedicto XVI visita por segunda vez la sinagoga de Roma como signo de amistad, y el rabino aun se pellizca para creer lo que sus ojos ven - no es para menos: las dos veces que los visitó San Pedro no se mostró tan afable[1] -. Mañana lunes, la Fraternidad San Pío X visita por segunda vez el ex Santo Oficio de Roma, y no nos termina de sorprender el motivo que allí nos tiene: discutir sobre el Concilio a la luz del magisterio anterior, porque el mismo Benedicto XVI reconoce que el Vaticano II todavía no se acaba de entender.

Sí, se hace absolutamente necesario entender *qué es* el Concilio -*«quid sit»,* dicen los escolásticos- a la luz del Magisterio de siempre, que es la única luz que tenemos en este tiempo de tinieblas. El Papa ha hablado de una necesaria «hermenéutica» de los textos conciliares, término de etimología griega que significa «interpretación». Hasta ahora habría prevalecido una «hermenéutica de ruptura» con el pensamiento católico tradicional, y Benedicto XVI pide que se haga una «hermenéutica de continuidad». Bien, he querido responder a este pedido, y el presente librito -como reza el subtítulo- es un ensayo de hermenéutica del Concilio Vaticano II. Pero haré algunas aclaraciones antes de comenzar la aventura.

Hasta no hace mucho, con la palabra «hermenéutica» se significaba el arte de interpretar textos que ofrecían alguna dificultad especial, generalmente por su antigüedad, y se decía especialmente del arte de interpretar las Sagradas Escrituras, que a la gran antigüedad se le suma el tener múltiples autores humanos y un único autor principal, el Espíritu Santo. Pero el subjetivismo moderno habla de «hermenéutica» para la interpretación de todo texto, poniendo ahora la dificultad no en alguna característica particular, sino en la dificultad general que el hombre tendría para transmitir su pensamiento. Un auténtico teólogo católico no puede aceptar que se hable de una «hermenéutica», por ejemplo, de los textos del Concilio de Trento o del Vaticano I, porque son textos actuales que hacen justamente la interpretación autorizada de la Tradición, en lo que ésta tenía necesidad todavía de ser explicada. Si para leer Trento, que hace una hermenéutica de la Tradición, yo, Padre Calderón, necesito la aplicación de un arte especializado para poder, a mi vez, interpretarlo, quiere decir que Usted, Lector, tendrá que hacer una hermenéutica de mi interpretación. ¿Quiere decir que nunca nadie puede hablar claramente con nadie el mismo lenguaje? Exactamente eso es lo que piensa un moderno subjetivista, pero está gravemente equivocado.

Sin embargo, ya ha visto el Lector que intento hacer una hermenéutica del Concilio Vaticano II. He dudado si dejar ese subtítulo, pues da a pensar que participo del vergonzoso defecto del subjetivismo, y por eso lo aclaré apenas en mi tercer párrafo -aunque muchos no pasarán de leer los títulos-. Mas, si bien está mal hablar de «hermenéutica» para los documentos del magisterio eclesiástico, no lo está para los textos del último Concilio, porque han sido redactados bajo una especie de código para iniciados. Y aunque no digo que me haya vuelto un especialista en el asunto, me parece que he ido descubriendo la clave para interpretarlos.

Una nota más respecto a «hermenéutica», que me surge de comparar una edición antigua del *Diccionario de la Real Academia Española* con la versión digital más nueva. En la edición de 1914 se lee para dicho término: "Arte de interpretar textos para fijar su verdadero sentido, y especialmente el de interpretar los textos sagrados", mientras que la edición de 1992 trae lo mismo salvo las palabras "para fijar su verdadero sentido". Señal del triunfo del subjetivismo, pues ya no se cree que ningún texto tenga un sentido verdadero único. Pero tampoco es cierto. El presente ensayo busca hallar el sentido verdadero, dentro -por supuesto- de la deliberada confusión con que esos textos se escribieron[2].

---

[1] La primera vez que San Pedro compareció ante el sanedrín, fue por haber curado a un paralítico en el Templo, y con franqueza les dijo: "Príncipes del pueblo y ancianos: Ya que somos hoy interrogados sobre la curación de este inválido, por quién haya sido curado, sea manifiesto a todos vosotros y a todo el pueblo de Israel que en nombre de Jesucristo Nazareno, a quien vosotros habéis crucificado, a quien Dios resucitó de entre los muertos, por El, éste se halla sano ante vosotros. El es la piedra rechazada por vosotros los constructores, que ha venido a ser piedra angular. En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos" (Hechos 4, 8-12). La segunda vez no fue menos claro: "Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres. El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros habéis dado muerte suspendiéndole de un madero. Pues a ése le ha levantado Dios a su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel penitencia y la remisión de los pecados. Nosotros somos testigos de esto, y lo es también el Espíritu Santo que Dios otorgó a los que le obedecen" (Hechos 5, 29-32). ¡Ay, si por lo menos hoy los Papas fueran a decirles lo mismo!

[2] P. Alvaro Calderón, *La lámpara bajo el celemín,* Ed. Río Reconquista, Bs. As. 2009, p. 204: "Los problemas planteados por el Vaticano II son *confusos* por dos motivos; *primero,* porque el grupo innovador que dominó el Concilio tuvo

El Papa ha pedido que se haga una «hermenéutica de la continuidad», y eso es lo que hice. En el Concilio hubo algo de nunca visto -de allí el pasmo general-, pero había mucho de antiguo. Ante el temblor conciliar, los católicos hemos visto de repente caerse todo. Pero si uno se pone a pensar, la causa de este derrumbe no puede reducirse a lo que pasó hace cincuenta años: las termitas debilitaban desde hace mucho la estructura del edificio. Una tesis principal de la explicación que aquí doy es que el Vaticano II se inserta en un proceso continuo que arranca con el Renacimiento. Pero como no nos da el presupuesto para meternos a historiadores, este aspecto histórico no está propiamente explicado, sino sólo señalado por algunos jalones. De todas maneras, alcanza para mostrar que los que hicieron el Concilio estaban en continuidad con cinco siglos de catolicismo liberal. La pretensión, entonces, de Benedicto XVI tiene su parte de verdad.

*

La palabra clave de toda mi interpretación es el «humanismo», pronunciada por primera vez en el siglo XIV. Aunque no siempre con rencor, desde el comienzo se contrapuso a la palabra «cristianismo». Afirmo, entonces, que el Concilio Vaticano II es el mayor -y quizás último- esfuerzo por sostener un humanismo católico, que se levanta ante el cristianismo o Religión de Cristo, como la Religión del Hombre.

Los seres humanos tenemos una fuerte tendencia a reducir todas las cosas a un único principio, y se suele observar que las explicaciones que lo logran resultan muy mentirosas. Mi «hermenéutica» puede caer bajo esta sospecha, pues habiendo puesto el «humanismo» como principio, pretendo resolver de allí uno tras otro los mil problemas que plantea el Concilio. Pero si bien puede ser cierto que, en la mayoría de los casos, quien mucho simplifica mucho miente, le hago la observación, querido Lector, que no siempre. Porque toda la realidad tiene, en verdad, un único principio, que es Dios Nuestro Señor, y la sospechada tendencia a la reducción del intelecto humano, no es otra cosa que el *habitas* de la sabiduría -teología es su otro nombre- que trata de aparecer. Cuando las cosas se ven a la luz de los verdaderos principios teológicos, entonces se simplifican enormemente, tendiendo a verse tan simples como simple es Dios. Sí, aun los errores. Esto puede resultar un poco más misterioso, pero los errores teológicos no tienen muchas maneras de cometerse, por la misma simplicidad de las verdades a que se oponen. He aquí mi defensa entonces: si la luz bajo la que he enfocado el problema del Concilio es de sabiduría verdadera, puede ser que mi explicación sea simple y cierta. Y, en confianza, me parece que es así, que no por otro motivo se publica este librito.

Como suele pasar, una defensa pide otra. La sabiduría de la que me glorío no es mía, es la de Santo Tomás, a la que veinte años de paz en mi querido Seminario me han permitido acercarme. Si hay algo por lo que pecaron los teólogos del Concilio, es por haberla abandonado.

*

El título propio del librito es «La religión del hombre». Lo de «Prometeo» fue por no dejarlo tan seco. A los humanistas del Renacimiento les gustaba resucitar los mitos griegos, y la figura de Prometeo encarna de manera interesante el espíritu del humanismo. Según Esquilo, Prometeo sería un titán - de naturaleza divina - hermano de Atlas y de Tifón, pero a diferencia de ellos, su virtud no consistía en la fuerza bruta sino en la astucia : su nombre significa Prudente. Cultor de Zeus en un principio, se vuelve tan favorable al género humano - a quien según otros autores habría plasmado - que lo salva del diluvio en que el airado Zeus quería anegarlo, termina robando el fuego divino en unas cañas para dárselo a los hombres, y en el sacrificio de un buey decepciona a Zeus ofreciendo al hombre la parte mejor. Como castigo divino, él será encadenado a una roca, donde un águila le devora perpetuamente el hígado, y los hombres serán seducidos por Pandora, que desata todas las calamidades. Finalmente Hércules lo libera y lo reconcilia con Zeus. [En la entrada del Rockefeller Center hay una especie de altar levantado a Prometeo, en el que una estatua dorada lo representa trayendo a los hombres la divina llama].

El Concilio es Prometeo en el acto de su latrocinio. Fue una maniobra de prudencia humana llevada a cabo por una jerarquía de constitución divina, que hizo arder para los hombres el incienso que pertenece a Dios - la pintura de la tapa representa este momento, con un Prometeo de torva mirada; es obra de Jan Cossiers, siglo XVII, según un boceto de Rubens, y se halla en el Museo del Prado -. Como en la parábola del administrador infiel (Lc 16), el Concilio anuló los pagarés de las deudas de los hombres para con Dios, prometiendo a todos la salvación; y en el culto de su nueva Misa ha dado al hombre la parte mejor. Pero tampoco faltan las consecuencias, pues la caja de Pandora ha volcado sus males en toda la Iglesia, mientras la

---

la prudencia de no ser explícito para evitar la confrontación abierta con la *mens* tradicional de la mayoría; *segundo,* porque el pensamiento moderno que lo anima es necesaria y deliberadamente ambiguo, pues no cultiva los instrumentos que dan rigor al pensamiento, con la intención de permanecer en el pacífico ámbito del pluralismo doctrinal”.

jerarquía católica ha quedado encadenada, con su propia incoherencia royéndole las entrañas. ¿Quién será el Hércules capaz de liberarla? Creemos que sólo un retorno del tomismo a Roma.

*

Las páginas que siguen son difíciles. Este trabajo, según creo y espero y estoy persuadido, es mi última palabra acerca del Concilio. Cuatro son -siguiendo mítico- los hercúleos trabajos que he acometido respecto a la crisis desatada por el Vaticano II:

• El primero ha tratado sobre la autoridad doctrinal del magisterio conciliar, publicado hace poco bajo el título de «La lámpara bajo el celemín». No puede uno meterse a teólogo sin resolver de algún modo ese asunto.

• El segundo lleva como nombre «El misterio pascual», que fue publicado sustancialmente en los *Cuadernos de La Reja* n° 4. Allí trato de desentrañar los sofismas de la nueva teología en torno a su nueva versión del misterio de la Redención. El asunto es infinito y siempre quedan cosas por decir. Me publicaron un artículo complementario en las actas del Primer Simposio de París, de octubre del 2002: «La Iglesia, sacramento universal de salvación» (en francés). Quedó en el tintero otro artículo que se habría llamado *Alter Christiis,* sobre la noción moderna del sacerdocio. Pero al menos se publicó una síntesis que incluye este punto en las Actas del 5º Congreso Teológico de *Si Si No No,* de abril del 2002: «Cuestión disputada sobre la Redención. Noción teológica del Misterio Pascual», cuya versión española fue publicada en los *Cuadernos de La Reja* n° 6. ¿Redondearé algún día estos asuntos? No he descartado la intención, pero por ahora no tengo ánimos ni para pensarlo. Aunque creo haber hecho lo que debía y estoy muy satisfecho por eso, es extremadamente desagradable tener que gastar el cerebro en considerar un pensamiento tan falso y hueco como el moderno.

• El tercer trabajo es «El Reino de Dios», cuya primera versión fue presentada en el Tercer Simposio de París, de octubre del 2004, pero nunca llegó a publicarse en sus actas. ¿Por qué? Porque al trabajito le creció una rama más grande que su propio tronco y no quise podarlo. Lo que ocurrió es que, al querer saber por qué los modernos distinguen la Iglesia del Reino de Dios, saltó a la vista una confusión que la mayoría de los teólogos antiliberales no había evitado: identificar el fin temporal propio del orden político con un fin puramente natural. Cometido este error, no se pueden refutar *Dignüatis humanae* ni *Gaudium et spes.* De allí que la investigación, que en un primer momento se pensaba reducir a los autores modernos en torno al Concilio, tuvo que retroceder siglos en el tiempo y cambiar notablemente de objeto. Este asunto me parece importantísimo, porque involucra a los mismos maestros que los tradicionalistas tenemos, y con la ayuda de Dios, tengo decidido llevarlo a término.

• El cuarto trabajo es el que Usted, Lector, tiene en mano. Pretende ser una exposición de la idea que dirigió la labor del Concilio, presentada a modo de síntesis y confrontada con la doctrina tradicional. Supone, entonces, todos los trabajos anteriores, donde muchos de los puntos que aquí se tocan en resumen reciben un tratamiento más desarrollado. Tendría que haberlo publicado, por lo tanto, después de «El Reino de Dios», pero ya ve que no ha sido así. De allí que ésta sea mi última palabra, aunque después probablemente siga hablando otro rato.

Las páginas que siguen, decía, son difíciles, porque la teología modernista es falsa y hueca, pero en la ansiedad de evitar los anatemas que pudieran excluirla de la iglesia, ha ido tejiendo sus sofismas con sutileza, y si uno quiere precisar su errores, necesita sacarle buena punta al lápiz. Pero cuando, además de la precisión, se busca la síntesis general de la multitud de los errores conciliares sin la paciencia para dedicar mil páginas a toda esta cuestión, el resultado es... bueno, no lo quiero desanimar, es como un mural pintado por un miniaturista. Creo que en la lectura de esta obrita se pueden perder muchos detalles - que sólo serán capaces de apreciar los que hayan estudiado ese punto en particular - sin que se deje de entender la idea general. Pero los párrafos vienen muy condensados, y mi animoso Lector no dejará de sentir cierto agobio. Como no he logrado arrepentirme, no le pido perdón.

Si se fija en el índice, verá que el trabajo está dividido en cuatro capítulos. En el primero intento decir *«quid est»,* qué es el Concilio, es decir, busco definirlo, señalando sus grandes principios y propiedades. Luego, en los tres capítulos siguientes, considero lo que el Concilio hizo. Esta es una buena manera de proceder, pues como dicen los escolásticos, *agere sequitur esse,* el obrar sigue al ser, y para explicar la obra conciliar, convenía estudiar primero su naturaleza íntima.

Sólo me queda expresar mi agradecimiento a Monseñor Richard Williamson, quien no sólo me alentó y casi conminó a que emprendiera esta tarea -de allí que se adelantara esta última parte de mi programa-, sino que me dio la idea clave para que se resolviera como se resolvió, pues a él le pertenece en esencia el esquema que se va construyendo con la conclusión de cada capítulo. Puedo decir que no me decidía a

enfrentar este ensayo, calculando que implicaría un gran trabajo con poco provecho, pero al poner como principio el humanismo del Concilio con su giro antropocéntrico, cada asunto ocupó su puesto sin ningún esfuerzo. Nunca pensé que un proyecto tan complejo podía resolverse en tan poco tiempo. Creo que ha sido el mérito de la obediencia y de la docilidad de dejar la propia idea y tomar la ajena. Y creo también que es consecuencia de estar en la verdad.

Pero basta ya de confidencias y emprendamos la marcha.

La Reja, 17 de enero de 2010

Capítulo 1

Qué fue el Concilio Vaticano II

A la pregunta *Quid est?* se responde con una definición. Si la definición es buena, implicará en sus partes las causas principales de la cosa, iluminando así sus demás propiedades y consecuencias. El presente capítulo contará, entonces, con tres partes. En la primera buscaremos la definición del Concilio, en la segunda pondremos al descubierto las causas principales y en la tercera señalaremos sus propiedades fundamentales. Las consecuencias, por lo tanto, quedan para los capítulos restantes.

A. Definición del Concilio

El complejo de inferioridad del pensamiento moderno le lleva a desconfiar de las definiciones, como si le fuera muy difícil a la inteligencia entender las esencias en las apariencias de las cosas. Esto puede ocurrir con las cosas que se nos esconden, pero no con las que nos son muy manifiestas. El Concilio Vaticano II fue un acontecimiento enorme en la vida de la Iglesia, afectando hasta lo más íntimo todos los aspectos de la existencia cristiana. Quizás en el primer momento de sorpresa muchos no supieron en qué consistía, pero ya no es así después de cuarenta años de esta segunda dirección es donde habla del "nuevo humanismo". Podríamos entonces preguntarnos cuál es la nota más formal y primera, si la toma de conciencia de la Iglesia que la lleva a su redefinición, o el nuevo humanismo. Para resolver esta cuestión -y es importante hacerlo para tener la buena definición- debemos considerar cuál de estos dos aspectos es anterior en su razón. Es decir, debemos considerar si la redefinición de la Iglesia es causa y fundamento del humanismo nuevo, o es éste la causa y razón de la redefinición. La conclusión del discurso de Pablo VI nos permite resolver el asunto con suficiente seguridad: "La mentalidad moderna -dice allí -, habituada a juzgar todas las cosas bajo el aspecto del valor, es decir, de su utilidad, deberá admitir que el valor del Concilio es grande, al menos por esto: que todo se ha dirigido a la utilidad humana; por tanto, que no se llame nunca inútil una religión como la católica, la cual, en su forma más consciente y eficaz, como es la conciliar, se declara toda en favor y en servicio del hombre. La religión católica y la vida humana reafirman así su alianza, su convergencia en una sola humana realidad: *la religión católica es para la humanidad*". Para el Papa, la religión católica se ordena a la humanidad; por lo tanto, podemos afirmar que la novedad del Concilio que ha llevado a buscar la redefinición de la Iglesia es la adopción de una nueva actitud hacia la humanidad en su condición moderna. Conviene entonces que el Concilio se defina por el *humanismo,* entendido como una orientación de la religión al servicio y promoción del hombre moderno. Es el espíritu del divino Prometeo.

3º Tercera partícula: «Católico»

La última nota de nuestra definición señala que el humanismo del Concilio es *católico.* El humanismo es la nota esencial y primera del espíritu que se ha llamado *moderno.* Pero esta orientación al hombre entra en conflicto con la orientación a Dios propia del espíritu católico, tendiendo a provocar el enfrentamiento con la Iglesia. Sin embargo, hay que reconocer que el humanismo, ya se valore positiva o negativamente, es una modalidad que sólo se da y se sostiene en el catolicismo, tendiendo a debilitarse y desaparecer en la medida en que se aparta de él. Por esta razón, el humanismo más auténtico - si puede usarse esta palabra - es el que quiere permanecer dentro del catolicismo. Éste es el humanismo del Concilio. Si hay algo que ha caracterizado al Concilio es su intención de conjugar *nova et vetera,* la novedad moderna con la antigüedad católica. Cuando el Papa actual, Benedicto XVI, sostiene que la verdadera hermenéutica del Vaticano II no es la de ruptura con la tradición sino la de continuidad, está señalando uno de sus aspectos esenciales. El humanismo conciliar ha atemperado constantemente sus novedades para mantenerlas dentro de los límites del dogma católico y ha defendido tenazmente su conexión con las doctrinas tradicionales.

Nos cuesta poner en nuestra definición el adjetivo «católico» al humanismo conciliar porque, como decimos, del catolicismo aprovecha ciertos aspectos pero choca con otros muy fundamentales; por eso

dudábamos si usar una expresión que indique una pertenencia más bien material, como «de ámbito católico», por ejemplo. Pero aunque hay intrínseca contradicción entre humanismo y catolicismo, nos equivocaríamos si pensáramos que la intención de permanecer católico del humanismo conciliar no es formal y primera. Baste entonces poner el humanismo como sustantivo y el catolicismo como adjetivo para dar a entender que, siendo contradictorios, sólo se participa de éste tanto cuanto puede sufrirlo la sustancia de aquél.

4º Humanismo integral

Las tres partículas de nuestra definición se refuerzan. La firme adhesión a la Iglesia católica permite al humanismo permanecer más íntegro, y no hay adhesión más firme que la de su oficialización por la jerarquía. Por eso podríamos resumir la definición diciendo que el Concilio es el *humanismo integral,* expresión utilizada antes del Concilio por Jacques Maritain, pensador que debe considerarse verdadero padre del Vaticano II, y adoptada oficialmente después para definir la doctrina social conciliar[3].

B. ACERCA DE LAS CAUSAS QUE EXPLICAN EL CONCILIO

Cuando una definición es buena, lleva implicadas las causas primeras de la cosa definida, causas que explican sus demás propiedades y consecuencias. Pero si es relativamente fácil señalar los aspectos esenciales de una cosa manifiesta, ya no lo es tanto determinar sus causas con precisión. Y podemos prever que, para el caso que tenemos entre manos, lo será mucho menos, porque si bien todos podrían estar de acuerdo en que el Vaticano II es una oficialización del humanismo, ha provocado reacciones muy contrarias de aceptación y rechazo. Dado que lo que buscamos es explicar el Concilio, al señalar las causas verdaderas, no dejaremos de decir cómo las entendieron los que lo hicieron.

Primero consideraremos, como conviene, la *finalidad;* luego convendrá señalar el *sujeto* o *materia;* en tercer lugar el *agente;* y, finalmente, *la causa formal,* que nos dice lo que es propiamente el Concilio.

I. ACERCA DE LA FINALIDAD DEL CONCILIO VATICANO II

1º La finalidad del humanismo conciliar según sus fautores

La finalidad declarada del humanismo es la promoción de la dignidad humana, es decir que trabaja *ad maiorem hominis glo-riam.* Como reconoce Pablo VI en el discurso de clausura ya citado, esta es la finalidad de un “humanismo laico y profano”, que renuncia “a la trascendencia de las cosas supremas” y que se constituye en verdadera religión: “La religión del hombre que se hace Dios”. Pero afirma que es también la finalidad del *humanismo nuevo* del Concilio: “La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontra-

---

[3] Jacques Maritain, *Humanisme intégral,* Aubier, Paris 1936, Introduction, p. 14-15: “Considerando al humanismo occidental en sus formas contemporáneas aparentemente más emancipadas de toda metafísica de la trascendencia, salta a la vista que si en él subsiste un resto de concepción común de la dignidad humana, de la libertad, de los valores desinteresados, es la herencia de ideas antiguamente cristianas y de sentimientos antes cristianos, hoy secularizados. [...] Hermosa ocasión, para los cristianos, de reducir las cosas a la verdad, reintegrando a la plenitud de su fuente original las esperanzas de justicia y las nostalgias de comunión alimentadas por el dolor del mundo y desorientadas en su espíritu; suscitando así una fuerza cultural y temporal de inspiración cristiana, capaz de actuar sobre la historia y de ayudar a los hombres. Les serían para ello necesarias una sana filosofía social y una sana filosofía de la historia moderna. Entonces los cristianos trabajarían en la sustitución del régimen inhumano que agoniza a nuestra vista, por un nuevo régimen de civilización que se caracterizase por un humanismo integral y que para ellos representaría una nueva cristiandad, no ya sacra, sino profana, como tratamos de mostrar en los estudios aquí reunidos. Este nuevo humanismo, sin común medida con el humanismo burgués y tanto más humano cuanto no adora al hombre, sino que respeta, real y efectivamente, la dignidad humana y reconoce derecho a las exigencias integrales de la persona, lo concebimos orientado hacia una realización social-temporal de aquella atención evangélica a lo humano que debe no sólo existir en el orden espiritual, sino encarnarse, tendiendo al ideal de una comunión fraterna” *(Humanismo integral,* traducción de A. Mendizábal, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile 1947).
El primer título con que empieza el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia,* del Pontificio Consejo de Justicia y Paz, publicado en 2004, la define así: «Un humanismo integral y solidario».

do con la religión -porque tal es- del hombre que se hace Dios. [...] Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros -y más que nadie- somos promotores del hombre". ¿Cómo se explica que dos movimientos, que coinciden en la misma finalidad, mantengan sin embargo sus diferencias? ¿Cuál es esta diferencia?

La diferencia estaría - responde en lo que sigue el pensamiento conciliar, al que la buena educación nos pide dejar hablar primero - en que en la época moderna se dio ciertamente un *humanismo ateo* (al menos de hecho), pero fue mucho por reacción contra el *deísmo inhumano* que se dio (de hecho al menos) en el medioevo[4]. La fuerte orientación teocéntrica del hombre antiguo llevó, aún en el catolicismo medieval, no sólo a la inconsideración, sino hasta el desprecio de los valores humanos. Esta exageración, que culmina en el horror de la peste negra y sus flagelantes, provocó la reacción con la que comienza la época moderna en el Renacimiento. Pero como suele ocurrir, llegó a ser predominante la exageración contraria que terminó despreciando el valor divino de lo humano, es decir, la dimensión religiosa del hombre, por la que trasciende los límites de su condición de criatura y se relaciona con Dios. Mas culminando este nuevo desorden en el horror de las dos guerras mundiales, habría llegado el tiempo de hallar el punto de equilibrio con el *humanismo nuevo* del Concilio.

Tanto a los que desprecian al hombre *ad rnaiorem Dei gloriam,* como a los que desprecian a Dios *ad rnaiorem hominis gloriam,* el Vaticano II les descubre que ambos fines se identifican en una misma realidad. Para entenderlo basta tener en cuenta la trascendencia del hombre y la liberalidad de Dios:

- La acción del Creador es de una perfectísima liberalidad, pues Dios es inmutable en su perfección y nada gana al crear. Creó sin ninguna necesidad y con absoluta libertad, por cuanto se gloría en comunicar gratuitamente su perfección por la más desinteresada bondad. Su gloria, entonces, consiste en la perfección de su obra, en la que El mismo se manifiesta como un artista en su autorretrato.

- Ahora bien, entre todas las criaturas, conviene distinguir las personas de las simples cosas, pues sólo aquéllas han sido hechas a imagen de Dios, porque sólo las personas son libres como el Creador. La perfección del hombre conviene que se mida, entonces, en términos de libertad, porque, como el pecado nos esclaviza y la verdad nos hace libres, mientras más nos libremos del pecado y más nos acerquemos a la verdad, mejores personas seremos y más semejantes a Dios. La *trascendencia* de la persona humana reside en su condición de *imagen de Dios,* que crece en dignidad en la medida en que participa más de la libertad del Creador.

Es claro entonces que, si se tiene en cuenta la liberalidad de Dios como Creador y la trascendencia del hombre como imagen del Creador, se acaban los celos entre deístas y humanistas, pues la promoción de la dignidad humana se identificaría perfecta y adecuadamente *(secundum rem et rationem)* con la promoción de la gloria de Dios. El antropocentrismo trascendente no deja de ser teocéntrico: "Nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico; tanto que podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre. ¿Estaría destinado entonces este Concilio, que ha dedicado al hombre principalmente su estudiosa atención, a proponer de nuevo al mundo moderno la escala de las liberadoras y consoladoras ascensiones? ¿No sería, en definitiva un simple, nuevo y solemne enseñar a amar al hombre para amar a Dios? Amar al hombre -decimos-, no como instrumento [medio], sino como primer término [fin] hacia el supremo término trascendente, principio y razón de todo amor; y entonces este Concilio entero se reduce a su definitivo significado religioso, no siendo otra cosa que una potente y amistosa invitación a la humanidad de hoy a encontrar de nuevo, por la vía del amor fraterno, a Dios"[5].

2º Tres notas teológicas. Acerca del fin último del hombre

Podría pensarse que en la exposición del punto anterior no hay más que un cambio de lenguaje por el que se traducen los conceptos tradicionales con la intención apologética de que los comprenda el hombre de hoy, finalidad que Juan XXIII le habría señalado al Concilio en el discurso inaugural. Tradicionalmente decíamos que la doble finalidad de la Iglesia en general es la gloria de Dios y la santificación de las almas, y que el amor al prójimo - según enseña San Juan en su primera carta - es el camino más cierto al amor de Dios. El Concilio sólo señalaría que buscar la santificación de las almas no es otra cosa que promover la dignidad humana, lo que es ciertamente verdadero.

Pero cualquiera que tenga experiencia de la vida espiritual y de las cosas humanas, sabe cuán fácil y sutilmente pueden trasponerse estos dos fines últimos, ciertamente ordenados pero íntimamente ligados.

---

[4] Cf. J. Maritain, *Humanisme intégral,* cap. 1: «La tragédie de l'humanisme».

[5] Pablo VI, alocución en la sesión de clausura del Concilio Vaticano II, 7 de diciembre de 1965. Como es sabido, Pablo VI repite a Maritain.

Entre el fraile humilde que trabaja en su propia perfección por amor a la voluntad de Dios, y el orgulloso que cumple con lo que Dios manda por amor a su perfección propia, puede haber una gran semejanza en actos y palabras -tanto que se esconda la diferencia a los ojos de un celoso superior-, pero hay un abismo entre los dos. El primero está al servicio de Dios y el segundo tiene a Dios a su servicio.

La cuestión del fin último no es difícil de entender, pero exige unas precisas y oportunas distinciones, sin las cuales se llega a enormes errores, porque allí se plantea -como dice San Ignacio-el principio y fundamento del orden interior del hombre, de la sociedad y de la Iglesia, y un pequeño error en los principios se hace grande en las conclusiones. Quizás la explicación más simple y completa del asunto es la que da Santo Tomás al explicar, en la Suma Teológica, las dos primeras peticiones del Padrenuestro: "Es cosa manifiesta que lo primero que deseamos es el fin, y en segundo lugar, los medios para alcanzarlo. Pero nuestro fin es Dios. Y nuestra voluntad tiende hacia El de dos maneras: en cuanto que deseamos su gloria y en cuanto que queremos gozar de ella. La primera de estas dos maneras se refiere al amor con que amamos a Dios en sí mismo; la segunda, al amor con que nos amamos a nosotros en Dios. Por esta razón decimos en la primera de las peticiones: *santificado sea tu nombre,* con lo que pedimos la gloria de Dios. La segunda de las peticiones es: *Venga a nosotros tu reino.* Con ella pedimos llegar a la gloria de su reino"[6].

La principal distinción que hay que comprender bien es la que se da entre aquello que es «fin» y lo que es «alcanzar el fin». El fin de la voluntad es siempre un bien, y el fin último de la voluntad del hombre no es otro que Dios mismo, Bien increado. Por eso dice Santo Tomás: "Nuestro fin es Dios". Pero otra cosa es alcanzar este fin y Bien, esto es, poseerlo y gozarlo, lo que se hace por cierta acción. Y de esta acción también puede decirse en cierto sentido que es último fin. El fin del avaro es el dinero, o también la posesión y gozo del dinero. En cierta manera son lo mismo, porque querer el dinero significa querer poseerlo, pero vistos en su misma realidad no son lo mismo, porque una cosa es el dinero y otra la acción de poseerlo. El bien que se quiere como fin es algo *absoluto* v se dice fin sin más *(simpliciter),* mientras que la acción por la que se alcanza el fin es algo *relativo* a dicho bien, pues lo toma como objeto, y se dice fin sólo en cierto sentido *(secundum quid).* Santo Tomás llama al primero *«finis cuius»* y al segundo *«finis quo»*[7].

Lo que decimos del hombre puede decirse en cierto modo (por analogía) de toda criatura y también de Dios. Todas y cada una de las criaturas tiene como fin último a Dios, aunque cada una de ellas tiende a Él de una manera distinta - tendencia que se puede llamar «apetito natural» - y lo alcanza por una diferente acción. Por eso, si hablamos del fin sin más *(simpliciter o «cuius»),* el hombre y todas las demás criaturas tienen el mismo fin, Dios; pero si hablamos del fin en cuanto al acto de alcanzarlo (fin *secundum quid* o *«quo»),* entonces las diversas criaturas tienen diversos fines últimos: el hombre contemplar a Dios, y el canario cantarlo[8].

Ahora bien, realizar esta acción por la que se alcanza el fin último supone para cada cosa haber alcanzado la perfección de su ser y de sus potencias operativas, por donde cabe hacer otra distinción - levemente diferente a la anterior- entre fin *intrínseco* y *extrínseco.* Porque, dijimos, el hombre y toda criatura tiene como fin último *extrínseco* a Dios, al que alcanza por su operación, pero para ello debe alcanzar la última perfección que le haga posible producir esta acción; por lo tanto, también cabe decir que el fin último *intrínseco* de cada criatura es lograr la perfección última de su propia naturaleza, que la hace apta para alcanzar a Dios[9]. El fin último *intrínseco* del hombre es su perfección como imagen de Dios, que es virtualmente perfecta por las virtudes teologales, y es actual y últimamente perfecta en el acto de la contemplación

---

[6] II-II, q. 83, a. 9: "Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio finis; deinde ea quae sunt ad finem. Finis autem noster Deus est. In quem noster affectus tendit dupliciter, uno quidem modo, prout volumus gloriam Dei; alio modo, secundum quod volumus frui gloria eius. Quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus, secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur: «Sanctificetur nomen tuum», per quam petimus gloriam Dei. Secunda vero ponitur: «Adveniat regnum tuum», per quam petimus ad gloriam regni eius pervenire".

[7] 1-II, q. 1, a. 8: "Hablamos del fin de dos modos, a saber: *cuius y quo;* es decir, la cosa misma en la que se encuentra el bien y su uso o consecución. Por ejemplo: el fin del cuerpo grave es el lugar inferior, como cosa, y estar en el lugar inferior, como uso; y el fin del avaro es el dinero, como cosa, y su posesión, como uso".

[8] Cf. I-II, q. 1, a. 8.

[9] In XII *Metaph.,* lect. 12, n. 2627 y 2629: "El bien, según que es fin de algo, es *doble.* Está el *fin extrínseco* respecto de aquello que se ordena al fin, como cuando decimos que el lugar es fin de aquello que se mueve hacia el lugar. Y está también *el fin intrínseco,* como la forma es fin de la generación y de la alteración, pues la forma ya alcanzada es cierto bien intrínseco de aquello de lo que es forma. Y como la forma de un todo, que es algo uno por cierta ordenación de sus partes, es el orden del mismo todo, se sigue que es también su bien [intrínseco]. [...] El universo tiene un bien y fin de ambos modos. Tiene un bien separado, que es el Primer motor, del que depende el cielo y toda la naturaleza, como de un fin y bien apetecible. Y como todas las cosas, que tienen un único fin, deben convenir en el orden a ese único fin, es necesario que en las diversas partes del universo se halle cierto orden. Y así el universo tiene [como fin] tanto el Bien separado [fin extrínseco] como el bien del orden [fin intrínseco]".

de Dios(1). Por eso decimos que el fin último *(intrínseco)* del hombre es la *santidad,* donde se mira más la perfección de las virtudes, y decimos mejor que su fin último es la *gloria,* en la que se alcanza la perfección última por los actos de visión y gozo de Dios.

Como se ve, considerados según lo que son en sí (*secundum rem),* el fin último intrínseco es lo mismo que el fin *«quo»,* pero considerados según su razón formal *(secundum rationem)* no son lo mismo, porque el fin intrínseco es una consideración *absoluta* del bien de la criatura, mientras que el fin *«quo»* es una consideración *relativa* al fin último extrínseco, Dios. ¡Ay, no se asuste el Lector con tanta distinción! El bien particular de la creatura no es tan absoluto como se dice, sino que es *participación* del Bien común que es Dios, Bien absoluto por excelencia. Podemos hablar, entonces, del fin último del hombre de cuatro maneras:

- Fin último sin más *(simpliciter)* es Dios, Bien absoluto trascendente, esto es, extrínseco al hombre.
- Fin último en cierto aspecto *(secundum quid)* puede decirse:

- La *santidad,* entendida como perfección de las virtudes (fin intrínseco último en cuanto al ser).
- La *gloria,* entendida como estado último de contemplación de Dios (fin intrínseco último sin más).
- La *beatitud,* entendida como posesión del Bien infinito *(finís quo).*

Muchas veces la santidad, la gloria y la beatitud se toman por lo mismo, sin distinción.

3º Acerca de los fines de Dios

Todas estas cosas pueden verse también en Dios. Si consideramos a Dios en sí mismo, es claro que todas estas distinciones no hablan de cosas realmente distintas, porque Dios no tiene ningún fin fuera de Sí mismo y se ama a Sí mismo por una acción que se identifica con su propio ser y esencia divinos. En Él, la bondad, la santidad, la gloria y la beatitud se identifican con la esencia divina *secundum rem et rationern.* Pero si lo consideramos en cuanto Creador, las distinciones ya son reales, porque si bien Dios al crear no puede tener otro fin que su misma bondad increada, sin embargo lo alcanza por la perfección de su obra, como a través de una acción realizada por medio de un instrumento, que es justamente el universo creado. Al mirar las cosas, entonces, del lado de Dios, las denominaciones de intrínseco y extrínseco se invierten, porque ahora el fin *simpliciter* último es el Bien *intrínseco* (increado), mientras que la gloria y santificación que Dios alcanza por la creación es un bien *extrínseco* (creado), fin *secundum quid* último.

Por lo tanto, cuando habíanlos de los fines por los cuales Dios creó, debemos decir que el fin sin más *(simpliciter)* es el mismo Dios, como Bien increado. Pero también puede decirse fin en cierto aspecto *(secundum quid)* la gloria extrínseca de Dios, bien creado. Pero la gloria extrínseca de Dios no debe considerarse fin a la manera como dijimos que se considera en el hombre, esto es, como un último perfeccionamiento (consideración *absoluta),* pues en nada se perfecciona Dios por la creación, ya que no ha hecho más que manifestar *ad extra* una partecita de su infinita perfección. Sino que debe considerarse exclusivamente bajo la razón formal de fin *«quo»* (consideración *relativa),* como se dice fin la acción por la que se alcanza el fin : Dios quiso manifestar *ad extra* su infinita bondad, y esta manifestación se alcanza por la acción conjunta del universo creado, entendida, como dijimos, a la manera de una acción que Dios mismo realiza por medio de un instrumento.

En verdad, la noción de «gloria» corresponde más a algo relativo que a algo absoluto, porque "la gloria se define como una «notoriedad laudatoria» *(clara notitia cum laude)*"[10], esto es, como actos de reconocimiento y alabanza referidos a la bondad de otro. Por eso, aunque al hablar del estado de gloria del hombre entendemos la perfección última que alcanza en sí, sin embargo corresponde mejor con la noción de gloria cuando entendemos la gloria extrínseca de Dios, que consiste en el reconocimiento y alabanza que le rinden juntamente todos los Ángeles y Santos, y a través de ellos todo el universo creado. También se da esta noción de manera suprema y perfectísima al referirla a la Gloria intrínseca de Dios, que aunque se identifica con la esencia divina, significa la clarísima y amorosísima noticia que cada Persona divina tiene de las otras dos en el seno de la Santísima Trinidad.

4º Del amor a las cosas y la amistad con las personas

Esto que decimos nos lleva a la última distinción que debemos hacer para explicar las dos primeras peticiones del Padrenuestro. La gloria de Dios tiene íntima relación con las criaturas espirituales, pues son las únicas que pueden *conocer y amar el bien en cuanto tal.* Podemos decir que la belleza del mundo material canta la gloria del Creador pues la pone de manifiesto, pero no lo glorifica formalmente, pues no lo reconoce como Fuente de todo bien y por lo mismo no lo alaba. Sólo las criaturas espirituales son capaces de

[10] I-II, q. 2, a. 3 : "Gloria nihil aliud est quam *clara notitia cum laude,* ut Am-brosius dicit".

hacerlo. Y esta misma aptitud para reconocer el bien en cuanto tal, hace que sólo las criaturas espirituales sean capaces de entrar en verdadera posesión y gozo de Dios, y que puedan ser también objeto del amor de la divina amistad, esto es, de la caridad.

Porque la amistad es un amor con benevolencia mutua, que podemos tener con las personas pero no con las cosas. A las personas y a las cosas podemos amarlas porque son un bien para nosotros, y este es un amor -dice Santo Tomás- como de *cierta concupiscencia.* Pero al amor a las personas se le puede agregar también la *benevolencia,* es decir, que no sólo las amemos porque sean un bien para nosotros, sino también porque queremos el bien para ellas, lo que es amarlas como nos amamos a nosotros mismos. Y no se puede tener este amor con las cosas, porque si bien podemos hacerle el bien a nuestro caballo, alimentarlo y curarlo, no cabe decir que queremos el bien para él cuando él no entiende qué es el bien[11]. La amistad, además, es un amor con benevolencia *mutua,* y sólo las personas pueden correspondemos con el mismo modo de amor[12]. De allí que las criaturas irracionales no puedan ser objeto de amor de caridad:

- porque no podemos querer el bien para quien no es capaz de reconocerlo como tal y propiamente poseerlo;
- porque no son capaces de correspondemos con esta divina amistad;
- porque, muy en especial, no son capaces de gozar de Dios por la beatitud eterna, que es el Bien cuya comunicación funda la amistad caritativa[13].

Dios en sí mismo es objeto de amor sin más, pues es el Bien universal, infinitamente amable por sí mismo. Pero su misericordia lo llevó a ofrecernos un amor de amistad, ofreciéndose a sí mismo para ser poseído por la bienaventuranza sobrenatural. La caridad, entonces, nos pide corresponder al amor de amistad que nos ofrece Dios, amándolo por sí mismo sobre todas las cosas y queriendo el bien para Él. Pero no hay otro bien fuera de Él mismo que podamos querer para Él, que no sea su gloria extrínseca. Y así como el amor al Amigo lleva a amar a los amigos del Amigo, pues se da entre todos una comunidad de bien y de vida, así también el amor a Dios nos pide amar a todos aquellos a los que se comunica o puede comunicar la divina bondad, esto es, a las personas capaces de la beatitud eterna[14]. Y el bien que debemos querer para todas las criaturas espirituales es su común santificación en el Reino de Dios.

5 º Los verdaderos fines de la Iglesia

Después de haber dicho todas estas cosas, podemos volver a la luminosa explicación del Padrenuestro: "Nuestro fin es Dios", fin último *simpliciter* por ser el Bien universal, enteramente amable por sí mismo. "Y nuestra voluntad tiende hacia El de dos maneras: en cuanto que deseamos su gloria y en cuanto que queremos gozar de ella. La primera de estas dos maneras se refiere al amor con que amamos a Dios en sí mismo; la segunda, al amor con que nos amamos a nosotros en Dios". Aquí se pone la doble finalidad de la

---

[11] I-II, q. 23, a. 1: "Según el Filósofo en VIII *Ethic.* 6, no todo amor tiene razón de amistad, sino el que entraña benevolencia; es decir, cuando amamos a alguien de tal manera que le queramos el bien. Pero si no queremos el bien para las personas amadas, sino que apetecemos su bien para nosotros, como se dice que amamos el vino, un caballo, etc., ya no hay amor de amistad, sino de cierta concupiscencia. Es en verdad ridiculez decir que uno tenga amistad con el vino o con un caballo".

[12] Ibíd.: "Pero ni siquiera la benevolencia es suficiente para la razón de amistad. Se requiere también la reciprocidad de amor, ya que el amigo es amigo para el amigo".

[13] I-II, q. 25, a. 3: "Ninguna criatura irracional puede ser amada por caridad, por tres razones. Las dos primeras atañen a la amistad en general, que es imposible tener con las criaturas irracionales. En primer lugar, porque se tiene amistad con aquel al que queremos el bien, y propiamente no puedo querer el bien a la criatura irracional. Efectivamente, la criatura irracional no es apta para poseer como propio el bien, sino que este privilegio está reservado a la criatura racional, la única que, por libre albedrío, puede disponer del bien que posee. Por eso afirma el Filósofo en II *Physic.* 5 que, hablando de las criaturas irracionales, no afirmamos que les suceda algo bueno o malo sino por analogía. En segundo lugar, porque toda amistad se basa en alguna comunicación de vida, ya que *nada hay tan propio de la amistad como convivir,* según afirma el Filósofo en VIII *Ethic.* 6; y las criaturas irracionales no pueden tener comunicación en la vida, que es por esencia racional. No es, pues, posible tener amistad con ellos sino metafóricamente. La tercera razón es propia de la caridad, porque ésta se funda en la comunicación de la bienaventuranza eterna, de la cual no es capaz la criatura irracional. En consecuencia, con la criatura irracional no se puede entablar amistad de caridad".

[14] I-II, q. 25. a. 12: "La amistad de caridad se funda en la comunicación de la bienaventuranza. Pues bien, en esa comunicación hay en realidad algo que se debe considerar como principio efectivo de la bienaventuranza, es decir, Dios; hay también algo que la participa directamente, o sea, el hombre y el ángel; y, por fin, algo en donde se deriva por redundancia, a saber, el cuerpo humano. El que establece la bienaventuranza [Dios] es digno de ser amado por la razón de que es la causa de la misma. En cambio, el que participa de ella puede ser amado por doble motivo: o porque es uno con nosotros, o porque está asociado a nosotros en la participación. Bajo este aspecto hay dos cosas dignas de ser amadas con caridad: el hombre que se ama a sí mismo y el prójimo".

Iglesia, la gloria de Dios y la santificación de las almas, que corresponde al doble objeto de la caridad y al doble precepto de la Ley evangélica. Por el amor a Dios "deseamos su gloria", su gloria intrínseca como fin último *«cuius»* y su gloria extrínseca como fin último *«quo»* de la creación considerada como obra de Dios. Y por el amor a nosotros mismos y al prójimo "en Dios", "queremos gozar de su gloria", fin último *«quo»* del hombre. "Por esta razón decimos en la primera de las peticiones: *Santificado sea tu nombre,* con lo que pedimos la gloria de Dios. La segunda de las peticiones es: *Venga a nosotros tu reino*. Con ella pedimos llegar a la gloria de su reino". Por la «gloria de Dios» puede entenderse tanto la gloria intrínseca como la extrínseca, fin en sentido más íntegro, *«cuius»* y *«quo»;* por la «santificación del nombre de Dios», en cambio, más claramente se entiende algo creado, sólo el fin *«quo»*. Pero es más adecuado decirlo así cuando se trata de una oración, el Padrenuestro, porque es algo que se debe hacer con nuestra cooperación (mientras que no tendría sentido pedir por la Santidad de Dios en sí). Pedir el «advenimiento del Reino de Dios» es lo mismo que pedir la «santificación de las almas», pero en aquella primera preciosa expresión queda más patente la unidad de esa obra y su identificación *secundum rem* con la «santificación del nombre de Dios».

Más allá de la prolijidad de estas distinciones -que les impide llegar a ser teólogos a los apresurados espíritus modernos-, la diferencia entre el fin *simpliciter* y los fines *secundum quid* es clara, y un corazón honrado no se confunde: la razón por la que se busca la propia santificación y la del prójimo, por la que se quiere que se haga la voluntad de Dios así en la tierra como en el cielo, es la bondad divina, "*ni sit Deus omnia in omnibus,* para que Dios sea todo en todos" (1 Cor 15, 28). No es por ingenua ignorancia que se quiere poner a Dios al servicio de la propia perfección, sino por ciego orgullo.

6º El inevitable giro antropocéntrico

La promoción de la dignidad humana, buscada solamente en tanto y en cuanto glorifica a Dios, es ciertamente finalidad de la Iglesia recibida del Espíritu Santo en Pentecostés. Pero buscada por sí misma (como fin *simpliciter* y no como *finís quo*), es finalidad del orgullo humano engañado por el diablo. ¿Qué se propuso hacer el Vaticano II? Como dijimos, no es fácil percibir dónde se detiene la intención de los corazones; sólo por los frutos se puede conocer bien. Pero antes de referirnos a los frutos del Concilio, el discurso de clausura de Pablo VI nos permite adelantar la conclusión. Ciertamente el Concilio tomó la promoción del hombre como fin en sí mismo, porque en caso contrario no podría haber sentido inmensa simpatía sino horror al encontrarse con la religión del hombre que se hace Dios: "La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión - porque tal es - del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo"[15].

La supuesta trascendencia que haría la diferencia entre el humanismo católico y el ateo, no hace más que agravar el error, porque al identificar la gloria del hombre con la gloria de Dios y ponerla como fin *simpliciter* de la creación, se subordina el Creador a la criatura. Porque quien se propone un bien como fin en sí mismo, está hallando en ese bien su propia perfección[16] de donde se sigue que, si Dios se propusiera su gloria *extrínseca* como fin en sí, y no su propia e *intrínseca* bondad, implicaría que para Dios la creación sería una perfección agregada que lo haría mejor. Pues, siempre y necesariamente, el fin *simpliciter* es perfección del agente y, si tienen distinta entidad, el agente se subordina al fin en cuanto tal. De allí que poner a Dios una finalidad distinta de su propia bondad es dejar dicho y declarado que Dios no es Dios.

Evidentemente se quiere negar esta consecuencia insistiendo en la perfección divina y la gratuidad del acto creador, haciéndolo ver como el ejercicio de la más pura libertad, que se mueve sin la más mínima necesidad ni el más mínimo provecho. El asunto es sutil, porque ciertamente el Agente perfecto no gana nada al obrar, sino que da a participar de lo que tiene; mientras que nosotros, agentes imperfectos, por más que obremos por puro amor, nunca dejamos de obtener ganancia[17]. Pero no se puede dejar de lado la metafísica de las causas: el fin mueve al agente como acto y perfección suya; de allí que la finalidad de la creación no puede ser otra que la misma perfección divina. Es contradictorio afirmar la perfección divina y a la vez decir que el motivo de la creación es el bien de la criatura, porque esto significa que la gloria de nuestra santificación en algo completaría al Creador. Para el humanismo del Concilio, Dios podrá ser muy perfecto en sí mismo, pero en cuanto Creador está totalmente puesto al servicio de la promoción de la dignidad humana. Por más que lo nieguen de palabra, no salen del *antropocentrismo*.

---

[15] Pablo VI, alocución en la sesión de clausura del Concilio Vaticano II, 7 de diciembre de 1965.
[16] I, q. 5, a. 1: "La razón de bien consiste en que algo sea apetecible. El Filósofo dice en el I *Ethic*. 4 que el bien es *lo que todos apetecen*. Es evidente que lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección".
[17] Cf. I, q. 44, a. 4.

El truco, entonces, que distrae la atención para que los prestidigitadores conciliares traspongan los fines de la Iglesia y del hombre, está en la media verdad de la *liberalidad* del acto creador: ¡Dios no es egoísta, no busca su bien sino el del hombre![18]. La concepción católica, en cambio, se caracteriza por lo contrario. Si hay algo de lo que Dios se muestra celoso, es de su gloria: "*Gloriam meam alten non dabo!* ¡No daré mi gloria a ningún otro!" (Is 42, 8; 48,11).

7º El personalismo del nuevo humanismo

La expresión más general de este error está en la pequeña *metafísica personalista* que fundamenta el humanismo conciliar[19]. Según la Revelación cristiana, la excelencia del hombre por la que, a diferencia de las demás cosas creadas, se dice persona, consiste en ser imagen de Dios. Pero la exageración personalista pone la razón de imagen justamente en aquello en que no puede consistir, por ser lo que distingue al Creador respecto de toda criatura: la Dignidad divina de ser amable por sí misma. El personalismo contemporáneo exagera tanto la dignidad y autonomía de la persona, que la considera amable por sí misma de modo semejante a Dios, distinguiéndola así de las simples cosas, que serían amables por y para las personas. La persona, entonces, nunca podría ser considerada medio o instrumento, como las simples cosas, sino que debe ser siempre fin[20].

No podemos extendernos en la refutación de este error, que pone de patas arriba toda la metafísica[21], pero siguiendo con nuestro método, tratemos de señalar la verdad en que se apoya y el punto en que se equivoca:

Santo Tomás también distingue entre personas y cosas, pero no propiamente porque las personas sean amables por sí y las cosas amables por otro - distinción clásica entre «bien honesto» y «bien útil»[22]-, sino porque sólo las personas reconocen en las cosas la razón de bien y, por lo tanto, sólo con ellas se puede tener amor de benevolencia y amistad. Aquí está la verdad de la que se alimenta el error personalista.

Pero en realidad, tanto a las personas como a las cosas podemos amarlas por lo que son en sí, como bienes «honestos» (aunque dicho de las cosas este término es un poco impropio), y también, en otros aspectos, por su utilidad para otros fines. El caballo es un excelente animal y, más allá de su utilidad, podemos quererlo por lo que es y procurarle el bien; es más, se muestra tan agradecido que hasta casi le tenemos amistad. Y el Papa puede ser una excelente persona, o no, pero más allá de su honestidad, podemos quererlo grandemente por lo útil que es a la Iglesia. Mas -aquí está el punto en que el personalismo se equivoca-, ni las personas ni las cosas pueden ser amadas como bienes y fines últimos *simpliciter*. Porque así como no tienen el ser por sí mismas, tampoco de sí mismas tienen la razón de bondad, sino que reciben toda su razón de bondad por participación del fin y bien último, que es Dios y sólo Dios. Por lo tanto, toda realidad creada -sea persona o no-, sólo puede tener razón de fin intermedio, y todo fin intermedio no deja de tener razón de medio respecto al fin último.

8º La inversión personalista del bien común

La consecuencia principal del error personalista está en la inversión de la relación entre la persona y el bien común. Para explicarnos, consideremos la amistad, que es como la realización primera y ejemplar del bien común entre las personas. En la comunión de amistad pueden alcanzarse bienes superiores a los que podría aspirar la persona individual, como el acrecentamiento de la sabiduría por la mutua comunica-

---

[18] Iremos viendo cómo todas las transposiciones conciliares se hacen a escondidas bajo el resplandor de altas verdades teológicas, tradicionales pero de difícil inteligencia.

[19] Comisión Teológica Internacional (CTI), «Dignidad y derechos de la persona humana (1983)», en *Documentos 1969-1996,* BAC 1998, p. 322: "Especialmente en el campo de la filosofía, la Comisión Teológica Internacional quiere notar las ayudas propedéuticas y explicativas que pueden encontrarse en las actuales tendencias del personalismo".

[20] La distinción absoluta entre *personas y cosas* es característica del pensamiento personalista, ya hecha por el existencialismo: "El existencialismo expresa una reacción contra el positivismo, reacción que puede ser calificada de personalista en sentido amplio, aunque el lema de los existencialistas sea «existencia» más que «persona». Describen al hombre como existente en sentido literal, como destacándose del telón de fondo de la naturaleza; y subrayan la diferencia entre la persona humana y las cosas de la naturaleza que el hombre usa. El existencialista efectúa un riguroso deslinde entre el *Umwelt,* el mundo de las cosas y objetos, y el *Mitwelt, o* mundo de las personas" (F. Copleston, *Filosofía contemporánea,* Herder 1959, p. 171).

[21] Cf. Charles de Koninck, *De la primauté du bien commun contre les personna-listes. Le principe de l'ordre nouveau,* Éd. Université Laval, Québec, Éd. Fides, Montreal, 1943, 195 páginas.

[22] Cf. I, q. 5, a. 6: "Lo que es apetecido como medio para conseguir el fin último de la tendencia del apetito, se llama *útil;* y lo que es apetecido como fin último de la tendencia del apetito, se llama *honesto,* porque se llama honesto aquello que es apetecido por lo que es".

ción de conocimientos, y el confortamiento de las virtudes por la convivencia, participando así mucho más del Bien último que es Dios. De allí que los amigos se subordinen al acrecentamiento y conservación de estos bienes excelentes, que no podrían darse sin la comunión de la amistad, y lleguen a sacrificar por ella hasta la misma vida corporal. Como puede verse, los amigos son partes de un todo muy superior a la simple suma de cada uno; son como los órganos de un animal, que gozan del bien común de la vida mientras están unidos y comunicados, pero que la pierden para ambos cuando se separan.

Para la cabecita personalista, en cambio, esta manera de pensar le causa horror, porque implica considerar a los amigos como un medio para un bien superior, cuando nada habría superior al bien de la misma persona. La amistad, dice en su necedad, no es una persona sino una cosa, y las cosas son para las personas, no las personas para las cosas. Cada amigo le ofrecería su amistad a los demás no por amor a la amistad, sino por amor a los amigos, por ellos y para ellos, sin subordinar los amigos a la amistad sino la amistad a los amigos. De allí que, por amor al amigo, hay que estar dispuesto a renunciar a la amistad.

El error es catastrófico. Es evidente que el sujeto de todos los bienes de la amistad, particulares y comunes, son los amigos, pues la amistad no es cosa que exista en sí misma y se cultive en una maceta como una flor, por lo que puede decirse que «la amistad es *para* los amigos», en cuanto que éstos son el *sujeto material* que puede gozar de ese bien común. Pero no debe entenderse que «la amistad es *para* los amigos» como el medio es para el fin, porque el medio se ordena al fin como a un bien superior, del que toma su razón de bondad, como el remedio es bueno para la salud, pues sin ser el bien de la salud en sí mismo, es útil para recuperarla; pero la buena amistad no es un remedio para que las personas sean en sí mismas sanas, sino que es la misma salud por la que se hacen sanas personas. Por eso, si nos referimos al orden de la causa final, hay que decir que «los amigos son *para* la amistad», como el cuerpo es para la salud y no para la enfermedad[23].

Porque las personas humanas nacen muy imperfectas, y se perfeccionan ordenándose debidamente unas con otras alcanzando bienes que sólo se dan por su comunión. La persona singular va creciendo en dignidad en la medida en que participa del bien común que se alcanza por la amistad natural del orden familiar, por la amistad cívica del orden político, por la amistad cristiana del orden eclesiástico (universal), cuya cabeza es Cristo. De esta manera y sólo así, alcanza la más plena participación del Bien común por excelencia, que es Dios, único amable por Sí. Dios es el Sol del universo, que irradia a todos el calor de la vida y la luz de la verdad, y que hace girar todo en su órbita por la atracción de su bondad. Aquel que traiciona tales amistades, merece ser expulsado de la comunión (excomulgado) por poner en riesgo los bienes superiores que hacen buenos a los demás. Así como un órgano que se corrompe merece ser amputado para que no ponga en riesgo la vida de la que participan las demás partes del cuerpo.

El personalismo, en cambio, hace de cada persona un pequeño dios a imagen y semejanza del Dios de verdad, que pretende librarse de la atracción del Sol divino para configurar su propio sistemita solar. No hay problema mientras se trata de los bienes particulares, porque a cada persona se le puede procurar su casa y su pedazo de pan. Pero sí se le complica su cosmovisión cuando se trata de los bienes comunes. Ve que son superiores y sólo se dan en comunión, pero en lugar de entenderlos como bienes justamente *comunes,* con una unidad superior que sólo se explica en cuanto provienen de Dios, los fracciona en pedacitos y

---

[23] Hay una frase difícil que, ante los totalitarismos del siglo XX, Pío XII repitió muchas veces: “La sociedad es para las personas, y no las personas para la sociedad”. Hay dos maneras de entenderla bien y una de entenderla mal. Se entiende más bien si se refiere a los sujetos, se entiende menos bien si se refiere a la pura utilidad, se entiende mal si se refiere a los fines. *V Referida a los sujetos.* El totalitarismo ve la sociedad como un Moloc personal para el que las personas individuales no son más que riquezas exteriores para gastar. La frase entonces se entiende bien: «La sociedad es un bien que tiene como sujeto a las personas, y no son las personas bienes que tengan como sujeto (hipóstasis) la sociedad». *2º Referida a la utilidad.* El totalitarismo ve en las personas simples útiles para una sociedad hipostasiada. La frase, entonces, se entiende bien en la segunda mitad, pues «las personas no son bienes útiles para la sociedad», pues son los sujetos que deben gozar de ese bien común. Pero se podría entender mal en la primera mitad, porque la simetría de la frase lleva a entender que «la sociedad es un bien útil para las personas», lo que es totalmente errado. Esta primera parte hay que entenderla siempre de la primera manera. La frase, entonces, se entiende bien si sus dos miembros no se ponen en simetría de contraposición, sino a modo de consecuencia: “La sociedad es para las personas como para sus sujetos, [en consecuencia] las personas no son bienes útiles para la sociedad». 3º *Referida a los fines.* Los personalistas reaccionan contra el totalitarismo de manera totalmente errada, y suponen un orden de fines: “La sociedad es una cosa [bien útil] subordinada al bien supremo de las personas [dignísimas en sí mismas por su libertad]”, siendo que las personas no llegan a valer nada sin participar en los bienes que sólo existen en sociedad. Parece claro (no lo decimos por papolatría preconciliar) que Pío XII tenía en mente la segunda manera de pensar. Dice por ejemplo en un discurso del 13 de septiembre de 1952: “Es preciso notar que el hombre, en su ser personal, no está subordinado, en fin de cuentas, *a la utilidad* de la sociedad, sino, por el contrario, la comunidad es para el hombre” (no dice “es útil al hombre”). Aunque reconocemos que la retórica simetría de los conceptos es bastante molesta.

los «redistribuye» entre las personas[24]. El personalismo ve el bien común como los ladrones el botín : se reúnen para robarlo, pero luego lo reparten para ir cada uno por su lado. No une a las personas como partes subordinadas al bien común, sino que pretende dividir el bien común en partes subordinadas a las personas. En realidad no entiende lo que el bien tiene de *común,* esto es, de mayor que la suma de lo que cada uno guarda en su bolsillo. Si los ladrones robaron un auto y cada uno se lleva un pedazo, perdieron el aparato.

La aplicación principal y más grave de este error es la que hemos señalado respecto del Bien común que es Dios. El personalista cristiano cree en Dios, Creador libérrimo de personas y cosas, que ama las personas por sí y las cosas para las personas (porque El, evidentemente, nada necesita). Como en su exageración no considera la dignidad de la persona humana como *finis quo* sino como fin *simpliciter* - ¡son tantas las opiniones contemporáneas de personalistas y existencialistas que no tiene tiempo para detenerse en sutilezas escolásticas! -, podrá coincidir completamente en la organización del mundo con el humanista ateo que también busca la promoción del hombre, con la única aclaración final que la gloria del hombre es trascendente, pues glorifica al Creador, de quien se ha hecho digna imagen y semejanza. Nosotros, escolásticos, lo acusamos de invertir la relación de la persona al Bien común, poniendo a Dios al servicio del hombre. Pero en verdad, el personalista nunca atribuiría a Dios la noción de bien común, porque, considerado en sí mismo, Dios es también Trinidad de Personas, amable por sí y no como cosa para nosotros. Lo que tendría Dios de bien común, es lo que nos puede dar para que lo pongamos cada uno en nuestro bolsillo. El personalista a veces se resigna a justificar estas nociones de la teología tradicional, pero más bien quisiera desembarazarse de ellas.

9º El humanismo personalista de *Gaudium et spes*

Si leemos *Gandium et spes* a la luz de estas advertencias, llega a sorprender lo explícito del planteo personalista que funda su doctrina. Todos los errores de esta manera de pensar están allí expuestos, pero por ahora sólo miremos lo que hace a la finalidad. Después de un largo (todo allí es largo) *status quaestionis,* comienza la explicación con esta frase: "Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos... La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado «a imagen de Dios», con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios" (n. 12). El hombre es centro y cima, señor y gobernador de toda la creación. ¿No son títulos que solemos, ingenuamente, atribuir a Dios?

Lo que ocurre es que, como el hombre es imagen de Dios, merece lo que merece Dios: "Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo de uno todo el linaje humano para poblar la faz de la tierra, y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo. Por lo cual, el amor de Dios y del prójimo es el primero y el mayor mandamiento. La Sagrada Escritura nos enseña que el amor de Dios no puede separarse del amor del prójimo" (n. 24). Sí, aquí se dice que el fin de todo hombre es Dios mismo; mas, perdón, el precepto de la caridad no es simple sino *doble:* el *primer* y mayor mandamiento es amar a Dios; amar al prójimo es *segundo,* y sólo semejante al primero, pues el prójimo no es fin último sino intermedio, y se lo ama sólo por Dios. *Gaudium et spes* identifica sin distinción el amor a Dios con el amor al hombre, y da la razón: "El hombre [es la] única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma - *propter seipsam–"* (ibíd.). Esto sí que es propio de Dios y no del hombre. Así, entonces, como identifica los

---

[24] En cuanto a la idea de *redistribución* en Maritain, cf. Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana,* Ed. Epheta, Buenos Aires 1993, p. 120-123: *"Maritain imagina falsamente que el bien común se vuelca o redistribuye en las personas singulares.* [...Maritain] quiere sacar un argumento a favor de la primacía de la persona humana del hecho de que el mismo bien común de la ciudad debe volcarse o redistribuirse en las personas humanas. Dice en efecto: «El bien común de la ciudad es común *al todo y a las partes,* sobre las cuales revierte y que deben beneficiarse de él... Si el bien común de la ciudad implica, como insistiremos en su oportunidad, una ordenación intrínseca a lo que le sobrepasa, es porque en su misma constitución y en el interior de su esfera, la comunicación o redistribución a las personas que constituyen la sociedad está exigida por la esencia del bien común. El supone las personas y revierte sobre ellas y en este sentido se cumple en ellas». [...] El P. Schwalm ha expresado el primero esta idea de la reversión o distribución, esencial al bien común. Podría *tolerarse* su empleo como medio de significar que el bien común no es un bien ajeno a cada uno de los miembros de la colectividad. Pero su empleo es inadmisible si se pretende concluir, como hace Maritain, la primacía del bien singular sobre el común. Porque ello implicaría subordinar lo común a lo singular, el Estado al individuo, disfrazado con el nombre de persona, y olvidar aquello de Santo Tomás que muchas veces hemos recordado: «La *parte ama el bien del todo en cuanto le es conveniente, pero no de manera que refiera a sí el bien del todo, sino que más bien se refiere a sí misma al bien del todo»* (II-II, q. 26, a. 3 ad 2)".

amores, identifica también los fines: el fin de la creación es Dios, esto es, el hombre, que es lo que se propuso el Creador.

Como dijimos, esto lleva a invertir la relación de la persona con el bien común. “El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana” (n. 25). El principio debería decirse la autoridad, pero pase; el sujeto son las personas, bien; pero el fin de cada institución es el respectivo bien común. “El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de las personas, ya que el orden de las cosas -*rerum ordinatio*- debe someterse al orden de las personas - *ordini personarían* -, y no al contrario” (n. 26). Esto es puro y loco personalismo, generador de enorme confusión. “La actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre” (n. 35), porque para esta manera de pensar, todos los bienes, particulares o comunes, no son sino cosas que se ordenan a las personas. Con esta concepción, evidentemente no se aplicará la noción de bien común a Dios.

10º La inversión antropocéntrica en el magisterio conciliar

Como puede colegirse de lo dicho, la inversión antropocéntrica -por la cual se pone el bien del hombre como finalidad de la creación, exaltando la liberalidad del Creador, y se identifica sin más la gloria del hombre con la gloria de Dios- es un desliz gravísimo pero sutil, que no se manifestará fácilmente de manera explícita en las palabras, sino más bien en el espíritu general y en sus consecuencias. En el siguiente texto conciliar, por ejemplo, no hay nada que sea falso: “[Dios Padre] por su excesiva y misericordiosa benignidad, creándonos libremente y llamándonos además sin interés alguno a participar con El en la vida y en la gloria, difundió con liberalidad la bondad divina y no cesa de difundirla, de forma que el que es Creador del universo, se haga por fin «todo en todas las cosas» *(1 Cor 15, 28),* procurando a un tiempo *[simul]* su gloria y nuestra felicidad” *(Ad Gentes* 2). Pero la insistencia en la *liberalidad* divina y en la *simultaneidad* de los fines de la gloria de Dios y nuestra felicidad, son indicios reveladores.

El nuevo Catecismo, sin embargo, es bastante más claro en la exposición de este error. Al hablar del fin de la Creación parece repetir la enseñanza tradicional: “La Escritura y la Tradición no cesan de enseñar y celebrar esta verdad fundamental: «El mundo ha sido creado para la gloria de Dios» (Concilio Vaticano I)" (n. 293). Pero subraya con insistencia la liberalidad del acto creador: “Dios ha creado todas las cosas, explica San Buenaventura, «no para aumentar su gloria, sino para manifestarla y comunicarla». Porque Dios no tiene otra razón para crear que su amor y su bondad... Y el Concilio Vaticano I explica: «En su bondad y por su fuerza todopoderosa, no para aumentar su bienaventuranza, ni para adquirir su perfección, sino para manifestarla por los bienes que otorga a sus criaturas, el solo verdadero Dios, en su libérrimo designio, en el comienzo del tiempo, creó de la nada a la vez una y otra criatura, la espiritual y la corporal»” (ibíd.). Y termina, finalmente, afirmando que el fin de la creación no es el mismo Dios sino la perfección o *vida feliz* de la criatura:

• El mundo no ha sido creado con fin en la Bondad *en sí* de Dios (increada), sino en la bondad *comunicada* (creada): “La gloria de Dios consiste en que se realice esta manifestación y esta comunicación de su bondad *para las cuales el mundo ha sido creado...* «Porque la gloria de Dios es el hombre vivo» (San Ireneo). El fin último de la creación es que Dios, «Creador de todos los seres, sea por fin *todo en todos,* procurando al mismo tiempo su gloria y nuestra felicidad» (*Ad Gentes* 2)” (n. 294). Por supuesto que puede decirse que el justo, «el hombre vivo», es gloria de Dios, pero es *«de Dios»,* dirigida a Dios y con fin en Él. El Catecismo, en cambio, no dice que el fin último «es Dios» a secas, sino «lo que de Dios habrá en todos», es decir, la felicidad del hombre en la que se gloría Dios[25].

• La creación no está dirigida a Dios sino al hombre: “Creada en y por el Verbo eterno, «imagen del Dios invisible» (Col 1,15), la creación está destinada, dirigida al hombre, imagen de Dios, llamado a una relación personal con Dios... porque la creación es querida por Dios como un don dirigido al hombre, como una herencia que le es destinada y confiada” (n. 299).

• El fin de la creación no es el Dios eterno sino un fin a realizar: “La creación tiene su bondad y su perfección propias, pero no salió plenamente acabada de las manos del Creador. Fue creada «en estado de vía» hacia una perfección última todavía por alcanzar, a la que Dios la destinó... Dios conduce la obra de su creación hacia esta perfección” (n. 302). “De todas las criaturas visibles sólo el hombre es «capaz de conocer y amar a su Creador» (GS 12, 3); es la «única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma» (GS

---

[25] En la parte moral del nuevo Catecismo (3ª parte: La vida en Cristo. Cf. n. 1716 a 1729) se identifica el fin último del hombre con la «bienaventuranza», sin más distinción: “Las bienaventuranzas descubren la meta de la existencia humana, el fin último de los actos humanos: Dios nos llama a su propia bienaventuranza” (n. 1719); “Las bienaventuranzas nos enseñan el fin último al que Dios nos llama: el Reino, la visión de Dios, la participación en la naturaleza divina” (n. 1726). Habría que aclarar que el fin último en sentido propio es Dios en sí mismo, y que “la beatitud se dice fin último en el sentido en que el logro del fin se llama fin” (I-II, q. 3, a. 1 ad 3).

24, 3); sólo él está llamado a participar, por el conocimiento y el amor, en la vida de Dios. Para este fin ha sido creado y ésta es la razón fundamental de su dignidad" (n. 356).

Si en alguna ocasión se usa la expresión tradicional: "El hombre fue creado para servir y amar a Dios", el contexto mencionado hace imposible entender el término «servir» en sentido fuerte, como siervo que existe para gloria de su Amo: "Dios creó todo para el hombre, pero el hombre fue creado para servir y amar a Dios y para ofrecerle toda la creación: «¿Cuál es, pues, el ser que va a venir a la existencia rodeado de semejante consideración? Es el hombre, grande y admirable figura viviente, más precioso a los ojos de Dios que la creación entera; es el hombre, para él existen el cielo y la tierra y el mar y la totalidad de la creación, y Dios ha dado tanta importancia a su salvación que no ha perdonado a su Hijo único por él. Porque Dios no ha cesado de hacer todo lo posible para que el hombre subiera hasta El y se sentara a su derecha» (San Juan Crisóstomo)" (n. 358)[26].

El Catecismo Romano del Concilio de Trento es muy breve cuando trata del fin de la creación, pero aclara completamente este punto al hablar de la primera petición del Padrenuestro: "Es imposible que Dios sea amado de todo corazón y sobre todas las cosas, si no se antepone a todas ellas su honor y gloria... El orden de la caridad nos enseña que amemos a Dios más que a nosotros mismos, y que pidamos primero lo que queremos para Dios, y después lo que deseamos para nosotros. Y porque los deseos y peticiones son de aquellas cosas de que carecemos, y a Dios, esto es, a su naturaleza nada se puede añadir, ni aumentarse con cosa ninguna de la divina sustancia, que por un modo indecible está cumplida en toda perfección, debemos entender que las cosas que pedimos aquí para su Majestad, están fuera del mismo Dios, y que pertenecen a su gloria externa... Y cuando pedimos que sea santificado el nombre de Dios, lo que deseamos es que se aumente la santidad y gloria del divino nombre... Y aunque sea muy cierto, como en verdad lo es, que el nombre divino no necesita por sí de santificación, «porque es santo y terrible» (Ps 110), así como el mismo Dios es santo por naturaleza, sin poder añadírsele santidad alguna que no la haya tenido desde la eternidad; sin embargo, como es adorado en la tierra muchísimo menos de lo que es debido, y aun a veces también es ultrajado con blasfemias y voces sacrílegas, por esto deseamos y pedimos que sea celebrado con sumas alabanzas, honor y gloria a imitación de los loores, honra y gloria que se le tributan en el cielo"[27].

El comentario que el nuevo Catecismo hace a esta petición del Padrenuestro nace de un espíritu profundamente distinto. Habiendo puesto al hombre como fin y bien de Dios, santificar el Nombre de Dios termina siendo santificar al hombre: "Pedirle que su Nombre sea santificado nos implica en «el benévolo designio que Él se propuso de antemano» (Ef. 1, 9) para que nosotros seamos «santos e inmaculados en su presencia, en el amor» (Ef 1, 4). En los momentos decisivos de su Economía, Dios revela su Nombre, pero lo revela realizando su obra. Esta obra no se realiza para nosotros y en nosotros sino en la medida que su Nombre es santificado por nosotros y en nosotros" (n. 2807-2808). La gloria por la que Dios creó es la gloria del hombre: "La santidad de Dios es el hogar inaccesible de su misterio eterno. Lo que se manifiesta de Él en la creación y en la historia, la Escritura lo llama Gloria, la irradiación de su Majestad. Al crear al hombre «a su imagen y semejanza», Dios «lo corona de gloria» (cf. Sal 8, 6)" (n. 2809). "A lo largo de nuestra vida, nuestro Padre «nos llama a la santidad» (1 Ts 4, 7) y como nos viene de El que «estemos en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para nosotros santificación» (1 Cor 1,30)(1), es cuestión de su Gloria y de nuestra vida el que su Nombre sea santificado en nosotros y por nosotros. Tal es la exigencia de nuestra primera petición" (n. 2813). Se llega así a un curioso resultado, ¡ya no es más la gloria de Dios el mayor bien del hombre, sino la gloria del hombre el mayor bien de Dios!

11° Conclusión

Sería legítimo señalarle al humanista ateo, como recurso apologético, que coincidimos en la promoción del hombre, agregándole que no hay verdadera promoción de la dignidad humana si no se tiene en cuenta la relación del hombre con Dios, es decir, la religión. Pero sólo por un momento, porque la coincidencia en aquella finalidad es puramente material, pues unos la procuran para divinizarse y otros para dar

[26] Las palabras del Crisóstomo no son más que el eco del Salmo 8: "Lo has hecho [al hombre] poco menor que los ángeles, coronándole de gloria y esplendor, le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por Ti bajo sus pies". Pero cabe exaltar al hombre cuando su gloria termina refiriéndose a Dios, como hacen el primero y último versículos del mismo salmo: "¡Oh Señor, soberano dueño nuestro, cuán admirable es tu Nombre en toda la redondez de la tierra!" Pero el nuevo Catecismo nunca sale del hombre. Si en algunos lugares afirma que Dios es el fin último del hombre, es al pasar y fuera de contexto. Por ejemplo el n. 229: "La fe en Dios nos mueve a volvernos sólo a Él como a nuestro primer origen y nuestro fin último; y a no preferir nada a él ni sustituirle con nada". Esto se pone como «resumen» del punto: «Creo en un solo Dios» (n. 200-202), donde nada se habla de Dios como fin último.

[27] *Catecismo Romano,* parte 4ª, capítulo 10.

gloria al verdadero Dios, y en consecuencia, las realizaciones concretas de tal promoción se darán en formas opuestas. Pero evidentemente no es esto lo que hizo el Concilio.

Puede ocurrir también que se adopte este lenguaje por no advertir las distinciones que se hace necesario establecer, las que -como dijimos- no carecen de sutileza. Pero esto justifica que de vez en cuando se diga una mala frase, pero no que siempre y sistemáticamente se hable de esa manera. Además, si alguien con espíritu católico comete este error, se horroriza cuando se hacen patentes las consecuencias. Esto es probablemente lo que le pasó a la mayoría de los obispos que firmaron la Constitución *Gaudium et spes*.

Mas quien hace sentar de este modo al hombre en el trono de la creación y pone el Creador a su servicio, ha cegado su intelecto por un orgullo insensato. Es cierto que este pecado, como la experiencia lo enseña, puede crecer por grados con mucha inadvertencia, porque se envuelve en ropajes de gran religiosidad. Pero la adoración del «Hombre» como imagen de Dios - "Padre, glorifica al Hombre para que el Hombre te glorifique" - es, en su especie completa, el pecado del primer personalista, Lucifer, que prefirió la contemplación de su propia esencia, como más perfecta imagen de la divinidad, a subordinarse con toda la naturaleza en adoración al Verbo encarnado. Los frutos que el Concilio ha dado en cuarenta años no lo absuelven de este pecado.

II. UN HUMANISMO CATÓLICO (CAUSA MATERIAL)

1º Las supuestas raíces evangélicas del humanismo conciliar

Podemos considerar un hecho histórico que el humanismo, nuevo o viejo, tiene origen en el cristianismo, porque de él toma sus ideas y su fuerza. Gilson señala, en *L'esprit de la philosophie médiévale*[28], que si bien la teología cristiana no podría haberse constituido sin el aporte de la sabiduría griega, la estima de la dignidad del hombre aún en la individualidad de su persona, es consecuencia del Evangelio. Y Maritain no se equivoca cuando dice: "Considerando al humanismo occidental en sus formas contemporáneas aparentemente más emancipadas de toda metafísica de la trascendencia, salta a la vista que si en él subsiste un resto de concepción común de la dignidad humana, de la libertad, de los valores desinteresados, es la herencia de ideas antiguamente cristianas y de sentimientos antes cristianos, hoy secularizados"[29]. Aunque en la valoración de este hecho y la explicación de sus causas mucho se difiere.

En el hombre antiguo -aunque quizás habría más bien que decir en el hombre precristiano, porque le que diremos sigue valiendo para todos aquellos pueblos que han permanecido ajenos a la influencia del cristianismo- la persona individual no vale y como que ni existe sino en cuanto se integra en la «gran familia», esto es, en aquel orden social en el cual ingresa por nacimiento. Esto no se dio sólo en Grecia y Roma, sino también en los pueblos antiguos de Asia, África y América, así como en el mismo pueblo de Israel. Porque es *natural* que así sea, ya que el hombre es un animal político por naturaleza, que no puede subsistir, ni perfeccionarse, ni obrar, ni prolongarse en el tiempo sino como parte de la sociedad familiar, entendida ésta en sentido amplio. En un cierto sentido muy verdadero, todo en el hombre es *bien común,* porque si bien existe como sustancia individual, le debe su existencia a los *patres,* y esta deuda de piedad lo lleva a dar la vida por la *patria* de una manera tan espontánea como se expone la mano para proteger la cabeza. Ahora bien, lo *natural* al hombre, como la etimología de la palabra lo indica, es lo que le viene primeramente por *nacimiento* y no por libre elección.

La pertenencia del hombre a la familia es tan constitutiva, que Dios la había respetado al elevar al hombre al orden sobrenatural, asociando el don gratuito de la justicia original a la misma naturaleza humana, de manera que este don también debía transmitirse por el nacimiento. Por eso, al perderse este tesoro por el primer pecado, lo que se transmite por nacimiento no es la gracia sino el pecado original.

En el pueblo que Dios se elige aparecen elementos que se salen del antiguo concepto del hombre. Su elección descansa en la vocación de Abraham y la fidelidad de su respuesta, y los títulos sobre su posesión territorial no vendrán del nacimiento sino de la divina promesa. Pero la pertenencia al pueblo elegido no deja de estar ligada al nacimiento, aunque deba sellarse con la circuncisión y quede marcada muchas veces por la libre vocación de Dios, como cuando elige a Jacob en lugar de Esaú.

---

[28] Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 7º édition, Vrin, Paris 1948. Cf. c. X : «Le persormalisme chrétien» (p. 194-213).
[29] Jacques Maritain, *Humanisme integral,* Aubier, París 1936, p. 14.

El régimen antiguo va a cambiar profundamente con la venida de Nuestro Señor Jesucristo y la institución de la Iglesia. Porque en esta Sociedad, ofrecida a todas las naciones como única Arca de salvación, no se ingresa por el nacimiento natural, sino por el Bautismo, que es un nacimiento espiritual al que se accede por una respuesta libre y personal a la vocación divina. Hoy nos cuesta imaginarnos la novedad que esto suponía para las sociedades antiguas. Una joven romana no tenía más nombre personal que el gentilicio de su familia, y pertenecía en cuerpo y alma a su *gens* hasta que era entregada, por el matrimonio, a otra familia. Una actitud como la de Santa Inés, que a sus trece años ha decidido ser en cuerpo y alma de Cristo, y se niega al matrimonio que se le había elegido, era impensable en el concepto antiguo. La Iglesia aparece como una Sociedad superior, que no suplanta sino incluye las sociedades civiles, cuya patria es el mundo entero, y a la que no se ingresa por nacimiento sino por libre elección personal. Este es el hecho que hace aparecer la persona y su libertad bajo una luz muy diferente que la que pudo tener en la antigüedad.

Aunque esta manera de pertenecer a Cristo y a la Iglesia realza la persona y su responsabilidad ante Dios y los hombres, sin embargo seguimos en el polo opuesto al individualismo personalista. Porque la Iglesia se presenta, justamente, como la Familia universal (católica) -cuyo *Pater* es el mismo Dios y cuya *Patria* definitiva es el Reino de los cielos -, que sigue considerando al individuo como un desvalido que no se salva por sí mismo y al que, por lo mismo, no pretende arrancar de su contexto político. Y esta Sociedad familiar se presenta con un poder efectivo (sacramental) para curar a sus hijos de las heridas de ignorancia, malicia y demás miserias, y sostenerlos frente a los poderes mundanos y al poder satánico que está por detrás: "No temáis, Yo he vencido al mundo" (Jn 16, 33). Harán falta mil años para que el hijo pródigo se olvide de todo lo que le ha dado la Casa paterna y crea que puede dejarla para gozar individualmente de su restablecida libertad personal[30].

Lo que dará a la persona humana una dignidad que la fragilidad y miseria de su existencia concreta no podía fundar, será la revelación del amor misericordioso del Padre hacia nosotros, que nos dio a su Hijo para restablecernos por su Sacrificio en nuestra una necesidad en cierta manera metafísica, que se explica por lo que acabamos de decir : el hombre es animal social, y tiene su naturaleza herida tanto en el orden personal como en el político, y sólo el poder *real y efectivo* de la Sociedad eclesiástica es capaz de sanarlo en ambos órdenes. Cuando el hombre individual se aleja de los Sacramentos, es vuelto a atrapar por la avaricia, la lujuria y la soberbia, y pierde su dominio personal. Y cuando todo el orden político se aleja de la Iglesia, éste deja de orientarse al verdadero bien común, para ser dominado por los intereses abiertos u ocultos de aquellos que efectivamente lo gobiernan. Así el «humanismo» se transforma pronto en una hipócrita careta.

Podemos, entonces, definir al «humanismo viejo» como aquel que se deja arrastrar por la tentación de separación, queriendo disfrutar de sus logros en paz, pero que pronto entra en agonía por decrepitud. El «humanismo nuevo», en cambio, es aquel que reacciona ante estos deslices y renueva los esfuerzos por permanecer católico. Es un «humanismo de *línea media*» que no tiene paz, porque su relación con el catolicismo es conflictiva pero necesaria, pues le conserva la vida[31].

No creemos que sea difícil hacer la historia de las reacciones del «humanismo nuevo» ante los desmanes del «viejo». Hay reacción de un renacentismo católico (Dante) ante la tendencia renacentista anticlerical y pagana, pero esta reacción no evita que, dos siglos después, se caiga en la tentación de la reforma protestante. Ante los desastres del humanismo reformado del siglo XVI se da una nueva reacción de humanismo católico (Vitoria). Pero este movimiento no hará sino inhibir la verdadera resistencia católica, permitiendo, dos siglos más adelante, la catástrofe de la revolución francesa, causada por el humanismo ilustrado.

---

[30] La explicación que aquí damos no es la que encontramos en Gilson y se la debemos a Rubén Calderón Bouchet (no es lo único que le debemos), quien, marcando la diferencia en la manera de pertenecer a la sociedad eclesiástica y civil, habla muchas veces de la Iglesia como de una «sociedad de personas». Cf. *La arcilla y el hierro,* Nueva Hispanidad 2002, p. 198. En la obra citada más arriba, Gilson contrapone un supuesto *especifismo* griego, a todas vistas exagerado, con una discutible valoración cristiana de la persona *individual.* "En una doctrina como la de Platón, no es aquel Sócrates que tanto celebró lo que importa, sino el Hombre. Sócrates no tiene importancia sino porque es una participación excep-cionalmente feliz, aunque accidental, en el ser de una idea. [...] En el sistema de Aristóteles, la irrealidad y el carácter accidental del ser físico individual, cuando se lo compara con la necesidad de los actos puros, son igualmente evidentes. [...] Aunque es justo decir que la filosofía de Aristóteles pone mucho más fuertemente el acento sobre la realidad de los individuos que lo que hace la filosofía de Platón. Sin embargo, en una y otra filosofía, es el universal lo que importa" (p. 195). La supuesta estima de la especie universal sobre los hombres individuales que sobre todo Platón tendría, no condice con la preocupación moral y política que en Platón y Aristóteles tanto brilla, porque la búsqueda de la justicia individual y social sólo tiene sentido para los hombres considerados en su individualidad. Y también parece exagerada la supuesta estima del individuo por parte de la cristiandad medieval, que Gilson adorna con una discusión sobre el principio de individualidad, donde disminuye sin motivo la solución aristotélica.

[31] Es la reacción típica que se ha dado, por ejemplo, en tantas las familias liberales, cuyos varones entran en la masonería, pero prefieren que la mujer sea piadosa y las hijas se eduquen en colegios de monjas.

Para paliar estos abusos, viene entonces el «humanismo nuevo» del catolicismo liberal (Rosmini[32]), cuyo eficaz remedio va a terminar, pasados otros dos siglos, en el humanismo marxista, envuelto en los espantos de las últimas guerras. Pues bien, como todas estas experiencias han sido suficientemente traumáticas como para que quede claro que no conviene que el humanismo se separe de la Iglesia, aparece ahora la gran reacción «católica» del humanismo conciliar. Lo «nuevo», entonces, del humanismo que triunfó en el Concilio - novedad que se renueva ante cada fracaso de la novedad anterior -, es su intención cada vez más inconmovible de permanecer católico.

La intención de «catolicidad» es demasiado firme como para pensar que sea el resultado de diversos factores accidentalmente conjugados, pero no dejan de apreciarse en ella diversos aspectos:

• La ilusión humanista supone cierta ingenuidad que sólo parece posible en quienes se han formado en un ambiente de cristianismo superficial. “Los hijos de este mundo son más astutos con los de su generación que los hijos de la luz” (Lc 16, 8), y más tontos son estos últimos mientras menos luz tienen en su interior. Apenas se aparta del ambiente católico, la ilusión humanista se transforma en maquiavélica (pero siempre estúpida) hipocresía.

• Las ideas cristianas que el humanismo desquicia, sólo tienen vigor real en la integridad del catolicismo, de allí que sea necesario conservar la mayor conexión posible con éste para que sigan operando. Como veremos en el próximo punto, su fuerza será máxima cuando tengan a su servicio no sólo el pensamiento católico, sino el poder mismo del orden eclesiástico.

• El enemigo mortal del «humanismo integral» es el catolicismo integral, en particular el tomismo, porque posee en verdad todas las bondades que aquel posee en apariencia, y está advertido de sus sofismas. Ahora bien, como dice el refrán, si no puedes con tu enemigo, únetele. De allí que, habiendo podido comprobar su debilidad ante la restauración del tomismo que promovieron los Papas, el humanismo ha procurado evitar el choque directo con la teología tradicional y ha buscado especialmente cubrirse con la autoridad de Santo Tomás. En este punto tuvo especial importancia la defección de Maritain.

La gran buena nueva del Concilio ha sido, entonces, la puesta a punto de una fórmula de más perfecto equilibrio para un humanismo supuestamente católico. Es un equilibrio de fuerzas opuestas, que en la medida que crecen, crece la tensión. Pero se equivoca quien cree que la intención de permanecer en la Iglesia no es sincera o no es eficaz. Lo es tanto que, a pesar de la crisis de autoridad que hoy sufre la Iglesia, esta intención llevó a la rápida elección de Benedicto XVI, el Papa de la «continuidad con la tradición».

3º Conclusión

El humanismo del Vaticano II tiene en la Iglesia su sujeto *propio* porque, como en todo humanismo, sus ideas motrices son nociones cristianas desquiciadas, pero a diferencia de los humanismos viejos, tiene plena advertencia de que si quiere conservar su vida, no debe dejarse separar de la Iglesia. De allí su convencida intención de acomodarse a sus dogmas y a su disciplina. Y como todo humanismo, es esencialmente antropocéntrico, pero se distingue porque no sólo no niega a Dios (ya había humanismos que no son ateos), no sólo no niega a Jesucristo (ya había humanismos cristianos), sino que pretende poner al servicio del hombre a la misma Iglesia católica.

En conclusión, la nueva forma introducida en la Iglesia por el Concilio Vaticano II es católica en cuanto que vive de las fuerzas de la Iglesia, pero es anticatólica en cuanto a su finalidad. Es muy semejante a un cáncer, que vive y crece por las fuerzas vitales del organismo y tiende a matarlo[33]. Así como al tumor que se da en el cerebro lo llamamos «cerebral», así también llamamos «católico» al humanismo conciliar.

III. Un nuevo ejercicio de la autoridad (causa eficiente)

1º La reinvención moderna de la autoridad

[32] T. Urdanoz O. P., *Historia de la Filosofía,* t. IV, BAC 1991, p. 645: “El «espíritu rosminiano» representó ese movimiento moderadamente liberal y renovador de la filosofía y de la cultura de acuerdo con las exigencias del espíritu moderno, manteniendo siempre la supremacía de los valores espirituales del cristianismo”.

[33] No es propiamente un parásito, porque no tiene un organismo distinto del de su huésped. Es una subversión del mismo catolicismo.

De un modo muy esquemático -que exigiría muchas explicaciones- podemos decir que el movimiento humanista surgió como un movimiento de rechazo de la autoridad. Nació en el siglo XIV como una liberación de la autoridad doctrinal de la Iglesia, liberando la fe por el recurso a las fuentes escriturarias sin la glosa de los teólogos y liberando la razón por la vuelta a la filosofía y literatura paganas. En esta tarea destructiva tuvo especial efecto el movimiento pendular entre el formalismo voluntarista de Duns Escoto y el nominalismo simplista de fray Guillermo de Ockham. Como era inevitable, esto llevó a liberarse también de la autoridad disciplinar de la Iglesia. Los reyes cristianos fueron de los primeros en hacerlo (Felipe el Hermoso), favoreciendo con su ejemplo la generalización de este movimiento en la reforma protestante del siglo XVI. El proceso de liberación tampoco podía quedar allí. En el siglo XVII, Descartes se libera, con su «duda metódica», de toda autoridad doctrinal anterior, sean teólogos cristianos o filósofos paganos, poniéndose a pensar sin el respeto reverencial de la tradición, que hasta entonces había caracterizado al hombre desde la antigüedad. Y como no podía dejar de ocurrir, un siglo después, el humanismo ilustrado le corta la cabeza a los reyes para liberarse también de la autoridad disciplinar del orden político cristiano.

Pero como sin autoridad no existe ninguna sociedad, en la medida en que se fue destruyendo el concepto y la realidad de la autoridad sostenida por la Iglesia, se iba intentando fundar un modo de autoridad nueva, a la que podemos llamar moderna. Si ponemos el origen de este proceso en Marsilio de Padua y su plenitud en Maquiavelo, no creemos equivocarnos demasiado. El primero invierte la relación entre el poder político y el eclesiástico en el orden temporal, justificando la existencia de una autoridad política liberada sobre todo de su subordinación al magisterio de la Iglesia. Maquiavelo va a llevar ese proceso a su término, liberando el ejercicio del poder de toda subordinación a principios doctrinales. Invierte la relación entre el orden especulativo y el práctico. Ahora bien, el ejercicio maquiavélico del poder -al que malamente se puede llamar autoridad- exige una justificación ante los ingenuos, y así se fue creando el sofisma de la democracia. Esta es una máscara que oculta un poder sin principios doctrinales ni responsabilidad moral.

El Concilio Vaticano II significó la adopción de la modalidad moderna en el ejercicio del poder por parte de la jerarquía eclesiástica, única que guardaba todavía el ejercicio de una verdadera autoridad. Caían así junto con ella todas las autoridades políticas que intentaban trabajosamente sostenerse en un ejercicio más tradicional, pues se hacían fuertes con el respaldo doctrinal y moral de la Iglesia.

2º Una nueva jerarquía para una «nueva cristiandad»

El humanismo liberal había rechazado la autoridad de una Iglesia que supuestamente ponía de tal modo el hombre al servicio de Dios, que terminaba despreciando los valores humanos, impidiendo su influencia en el orden temporal. Pero el humanismo nuevo - como dijimos - no sólo comprobó, con la experiencia de las divisiones del protestantismo, la necesidad de cierta autoridad para mantener en la unidad a una comunidad religiosa, sino que comprobó también, dolorosísimamente con las dos guerras mundiales, la necesidad de la Iglesia para mantener el orden entre las naciones. El liberalismo había fracasado, por lo que había que proponer, entonces, un nuevo modo de ejercer la autoridad que le permitiera a Cristo *volver a reinar* en las personas y pueblos, para lo cual no tenía que buscar demasiado, porque le bastaba trasladar al orden eclesiástico el modelo democrático de los modernos poderes políticos. En el Concilio triunfó y se puso en obra la proposición del nuevo humanismo que ponía la Iglesia al servicio del hombre para alcanzar así una «nueva cristiandad».

Observemos que nosotros, católicos integristas, no terminamos de entender el carácter *católico* del nuevo humanismo y lo identificamos sin más con el liberalismo clásico, pero no es así. Ante el triunfo universal de la revolución moderna, el antiliberalismo tradicional había prácticamente desesperado del reinado social de Nuestro Señor, especialmente desanimado por la política de *ralliement* adoptada por la jerarquía eclesiástica en el último siglo[34]. Ahora bien, queriendo ser fiel a las directivas ponso a hacer el oficio más

---

[34] Se llama «política de *ralliement*» - que podría traducirse como «política de acuerdismo»-, a la estrategia prudencial que sostuvieron los Papas frente a los gobiernos nacidos de la Revolución, por la que prefirieron no enfrentarse sino reconocer su más que discutible legitimidad, creyendo mejor para el bien de la Iglesia la actitud de diplomática amistad que la de franca guerra. Hubo dos momentos en que pudo apreciarse claramente que esta estrategia fue catastrófica, con el *ralliement* de León XIII a la República en Francia y la condenación de Pío XI a la Acción francesa. Pero fue una actitud constante de Roma - con la única excepción de San Pío X - que desemboca en la *Ostpolitik* de Pablo VI. Esta puede considerarse ciertamente como una de las causas inmediatas más importantes que llevaron al Concilio. Philippe Prévost hace la historia de este proceso en su importante obra *L'Église et le ralliement. Histoire d'une crise 1892-2000* (C. E. C. Paris 2001, 437 páginas), en la que quisiéramos que subrayara mejor la importante diferencia entre el *error prudencial* que pudieron cometer los Papas hasta Pío XII, y el *errar doctrinal* en que se cae después. Aunque debemos reconocerle al autor que aquél llevó a éste, al desprestigiar a los católicos antirrevo-lucionarios y, sobre todo, al dejar sembrada la Iglesia de la cizaña de los obispos liberales.

servil, nunca la menoscabó: "Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque de verdad lo soy. Si Yo, pues, os he lavado los pies, siendo vuestro Señor y Maestro, también habéis de lavaros vosotros los pies unos a otros" (Jn 13, 13). Los Papas tenían una clara noción de la autoridad y del bien común cuando, sin bajarse de la Cátedra de San Pedro, se declaraban «siervos de los siervos de Dios».

Una de las exigencias, justamente, del *catolicismo* del nuevo «humanismo, consiste en no abandonar - pese a todas las dificultades que implique - el diálogo con el pensamiento tradicional y la reinterpretación de sus doctrinas. Los que se tomaron la libertad de pensar en ruptura con la tradición, terminaron separados de la Iglesia. Cree necesario, entonces, aferrarse a lo que Benedicto XVI ha llamado la «hermenéutica de la continuidad». Esta exigencia obliga a los nuevos pensadores a dar alguna interpretación a las nociones tradicionales de *autoridad* y *bien común,* por más que su manera de pensar los lleva más bien a librarse de ellas. Y resulta sorprendente que autores de formación tan diferente, como pueden serlo el tomista Jaques Maritain y el jesuíta Gastón Fessard, formado en el diálogo con Hegel y el existencialismo, terminen en posiciones muy semejantes[35].

Pero quizás no deberíamos sorprendernos tanto, porque la esencia de la posible solución es única y simple. Vimos que la exageración de la dignidad de la persona humana lleva a invertir su relación con el bien común, subordinando éste a aquélla. Pues bien, no hace falta hacer más, porque como todos están de acuerdo en que la autoridad se entiende en orden al bien común, también la autoridad va a quedar subordinada a la persona por alguna manera de democracia.

4º Conclusión

El éxito del humanismo integral, fruto de su sincera y perseverante voluntad de permanecer *católico,* consistió en no haberse opuesto al poder jerárquico sino, por el contrario, en habérsele ofrecido como mediador en sus conflictos con el mundo moderno, hasta persuadirlo de transformarse según sus consejos, lo que logró completamente en el Concilio Vaticano II. Allí comienza, con audacia y decisión, la puesta en práctica de la estrategia de la «nueva cristiandad», poniendo ahora en la empresa no sólo la fuerza de las ideas cristianas, sino el inmenso poder del Papa y de la jerarquía eclesiástica[36].

IV. QUÉ ES FORMALMENTE EL HUMANISMO CONCILIAR

La inversión personalista que pone a Dios al servicio del hombre, y por lo tanto a la Iglesia, lleva también a invertir la relación entre gracia y naturaleza, estimando a aquella sólo porque perfecciona a ésta. Del hombre, entonces, se promueve la dignidad que le viene de sus valores estrictamente humanos, en especial de su libertad; de allí que este humanismo termina siendo un naturalismo capaz de traer a su molino todos los dogmas cristianos.

Por lo tanto -como dijimos al principio-, el Concilio ha cometido de manera social y con carácter oficial, el mismo pecado que comete el religioso que deja de vivir para Cristo y comienza a mirarse a sí mismo. De hecho, Pablo VI y Juan Pablo II han definido muchas veces el Concilio como una «toma de conciencia» que la Iglesia ha hecho de sí misma[37], como si hasta entonces hubiera estado olvidada de su propio ser. Si bien esta manera de hablar responde al psicologismo del pensamiento moderno, no deja de tener fundamento real. El verdadero religioso debe vivir olvidado de sí y vuelto totalmente a Nuestro Señor, y su religión entra en riesgo cuando comienza a prestarse atención a sí mismo. Este ha sido justamente el pecado del Concilio: dejar la orientación a Dios y volver la mirada satisfecha a la propia humanidad, engalanada por los dones de Dios. Sí, es cierto, nuestra humanidad está hecha a imagen de Dios, pero ¡ay de nosotros si nuestro corazón se detiene en la imagen y no sigue al Creador! ¡Este y no otro fue el pecado que perdió a Lucifer!

Si bien se mira, así como la religión católica se llama con toda propiedad «cristianismo», así también la religión conciliar merece el nombre de «humanismo»:

- El catolicismo consiste en una actitud religiosa que orienta todas las cosas a Jesucristo, en cuanto es "Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas"

---

[35] Gastón Fessard, *Autorité et bien commun,* Aubier, París 1944,122 páginas. Este librito, redescubierto después del Concilio y reeditado en 1969, es el resultado de unas conferencias dadas para la revista «Esprit», fundada por E. Mounier y J. Lacroix, difusora del personalismo cristiano antes y durante la segunda guerra mundial.

[36] La manera de llevarlo a cabo se analiza en el capítulo III.

[37] Cf. P. de la Rocque, «Vatican II, voix de la conscience ecclésiale», *en Auto-rité et réception du Concile Vatican II,* 4e Symposium de París, 2005, p. 169-196.

(Col 1, 15), rindiendo culto a Dios "*per Ipsum, et cum Ipso, et in Ipso*" (Canon romano). Si bien Jesucristo es Dios y hombre, y como hombre nos facilita el acceso al conocimiento y amor de Dios, *"ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur,* para que, conociendo a Dios visiblemente, seamos por ello arrebatados en el amor de lo invisible" (Prefacio de Navidad), sin embargo nuestra religión no es idolátrica, porque la humanidad de Nuestro Señor está asumida en la Persona del Verbo, Imagen consubstancial de la divinidad. De manera que nuestra religión es ciertamente «cristianismo», pues el culto a Cristo es culto a Dios en sí mismo.

• Formalmente considerada, la novedad conciliar consiste en una actitud religiosa que reorienta todas las cosas al hombre, en cuanto es imagen de Dios y primogénito de toda la creación, porque - según la inversión del personalismo -para él fueron creadas todas las cosas. La persona humana sería como la producción y emanación de las Personas divinas en la que Dios quedaría realizado como Creador; de manera que el Concilio enseña a rendir culto al hombre, porque supuestamente *por él, con él y en él* se hallaría glorificado Dios. Por eso es muy exacto llamar «humanismo» a la religión conciliar, tanto como a la religión católica se la llama «cristianismo». El mismo Jesucristo - como se verá - es valorado por el Concilio en cuanto perfecto Hombre y no tanto porque sea Dios. Lo único que tenemos que aclarar es que, a diferencia del cristianismo, el humanismo conciliar es *idolátrico,* porque la humanidad adorada por el Concilio no está en unión hipostática con la divinidad.

Si consideramos, entonces, la modalidad introducida por el Concilio según su forma propia, debemos decir que se trata de una nueva religión que adora al hombre como realidad suprema de la creación y del Creador. En pocas palabras, lo que aquí tenemos es «La Religión del Hombre».

V. Conclusión

Formalmente considerada, la modalidad impresa en la Iglesia por el Concilio Vaticano II es una nueva religión. Tiene como *finalidad* rendir culto a la dignidad de la persona humana, en lo que coincide con el humanismo ateo; pero, a diferencia de éste, halla en el hombre un valor trascendente en cuanto imagen viva de la divinidad, que coronaría a Dios como Creador. En esta empresa han sido empeñadas, a manera de *materia,* todas las riquezas de la Iglesia - tanto sus doctrinas e instituciones, como la nobleza de sus hijos más ingenuos - por medio de una sutil reorientación antropocéntrica, tarea preparada con sufrida paciencia por el «modernismo», condenado por San Pío X a principios del pasado siglo, y por la «nueva teología», condenada por Pío XII hacia los años 50. Y si esta transformación pudo imponerse en la Iglesia, fue porque se utilizó como *agente* a la misma jerarquía eclesiástica, modificada para el caso según los principios maquiavélicos de la democracia moderna.

C. PROPIEDADES MÁS NOTORIAS DEL ESPÍRITU CONCILIAR

Una vez que se ha podido definir una cosa y señalado sus causas fundamentales, se hace normalmente fácil explicar algunas de sus propiedades, sobre todo las más manifiestas. Respecto a la obra del Concilio Vaticano II, saltan a la vista varias propiedades interesantes, pero creemos suficiente destacar tres que nos parecen tener un puesto principal. La cualidad más notoria de la religión conciliar es, nos parece, su *optimismo.* De ésta se sigue otra que podríamos denominar la *inclusividad* de la mente conciliar. Y por último, no queremos dejar de referirnos a una tercera cualidad que le es muchas veces y de muchos modos atribuida: la *novedad.*

I. EL OPTIMISMO DEL NUEVO HUMANISMO

1º Un Concilio optimista

En el discurso inaugural del 11 de octubre de 1962, Juan XXIII propuso que el optimismo fuera el sello de su Concilio:

• *Optimismo* ante la modernidad, que ha contribuido a la libertad de la Iglesia: "Quienes en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina", son "almas que, aunque con celo ardiente, carecen del sentido de la discreción y de la medida" (n. 9). "Disentimos de esos profetas de calamidades que

siempre están anunciando infaustos sucesos como si fuese inminente el fin de los tiempos". "En el presente orden de cosas, en el cual parece apreciarse un nuevo orden de relaciones humanas", se puede reconocer fácilmente la intervención de la Providencia "haciendo que todo, incluso las adversidades humanas, redunden en bien para la Iglesia" (n. 10), sobre todo en que "estas nuevas condiciones impuestas por la vida moderna tienen, al menos, una ventaja : la de haber hecho que desaparezcan los innumerables obstáculos con que en otros tiempos los hijos del siglo impedían el libre obrar de la Iglesia" (n. 11).

• *Optimismo* ante la jerarquía, sin defecto en la doctrina: "Si la tarea principal del Concilio fuera discutir uno u otro artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo con mayor difusión la enseñanza de los padres y teólogos antiguos y modernos, que suponemos conocéis y tenéis presente en vuestro espíritu, para esto no era necesario un Concilio" (n. 14).

• *Optimismo* ante los errores, que desaparecen fácilmente: "Al iniciarse el Concilio ecuménico Vaticano II es evidente como nunca que la verdad del Señor permanece siempre. Vemos, en efecto, al pasar de un tiempo a otro, que las opiniones de los hombres se suceden excluyéndose mutuamente y que los errores, apenas nacidos, se desvanecen como la niebla ante el sol" (n. 15).

• *Optimismo* ante los fieles, cuya dignidad es incorruptible: "Siempre se opuso la Iglesia a estos errores. Frecuentemente los condenó con la mayor severidad. En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad. Piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos. No es que falten doctrinas falaces, opiniones, conceptos peligrosos que hay que prevenir y disipar; pero ellos están ahí, en evidente contraste con la recta norma de la honestidad, y han dado frutos tan perniciosos que ya los hombres, por sí solos, hoy día parece que están por condenarlos, y en especial aquellas formas de vida que desprecian a Dios y a su Ley... Cada día están más convencidos del máximo valor de la dignidad de la persona humana" (n, 15).

• *Optimismo* ante los infieles, que están llenos de buena voluntad: "Parece como refulgir con un triple rayo de luz benéfica la unidad de los católicos entre sí, que debe conservarse ejemplarmente compacta; la unidad de oraciones y fervientes deseos con que los cristianos separados de esta Sede Apostólica aspiran a estar unidos con nosotros; y, finalmente, la unidad en la estima y respeto hacia la Iglesia católica de parte de quienes todavía siguen religiones no cristianas" (n. 17).

• *Optimismo* ante la política, que pronto establecerá la paz: "[El Concilio] prepara y consolida ese camino hacia la unidad del género humano que constituye el fundamento necesario para que la ciudad terrenal se organice a semejanza de la ciudad celeste" (n. 18).

• *Optimismo,* en fin, ante el mismo Concilio: "El Concilio que comienza aparece en la Iglesia como un guía prometedor de luz resplandeciente. Ahora es sólo la aurora, y el primer anuncio del día que surge" (n. 19). "Puede decirse que el cielo y la tierra se unen para celebrar el Concilio" (n. 20).

Y en el discurso de clausura, Pablo VI pudo proclamar que los deseos de su predecesor se habían cumplido: "Hace falta reconocer que este Concilio se ha detenido más en el aspecto dichoso del hombre que en el desdichado. *Su postura ha sido muy a conciencia optimista.* Una corriente de afecto y admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno. Ha reprobado sus errores, sí, porque lo exige no menos la caridad que la verdad; pero, para las personas, sólo invitación, respeto y amor. El Concilio ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza; sus valores no sólo han sido respetados, sino honrados, sostenidos sus incesantes esfuerzos, sus aspiraciones, purificadas y bendecidas" (n. 9).

2º La alegría católica

El problema del optimismo no es pequeño ni secundario, lo que fácilmente podemos apreciar hoy, cuando la humanidad entera se hunde en la depresión. El hombre perdió la alegría al salir del Paraíso terrenal. La vida familiar y social, que tendría que haber sido su gozo aquí en la tierra mientras esperaba la beatitud celestial, se le transformó en motivo de penas y tristezas: "Dijo Dios a la mujer : «...Parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará». Y dijo a Adán: «...Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado, ya que polvo eres y al polvo volverás»" (Gen 3, 16-19). Los que perdieron la noticia del drama inicial de la humanidad se preguntaron por la felicidad, y los más lúcidos de ellos, Platón y Aristóteles, fueron muy pesimistas en cuanto a la posibilidad de ordenar la vida entre los hombres como para que pudiera alcanzarse. Muy pocos recordaron la promesa del Redentor -por dos veces uno solo: Noé y Abraham-, y aunque Dios se hizo un pueblo de ellos, el Pueblo de la Promesa, muchas veces tuvo que reanimarle la esperanza, tantas fueron las tristezas en que vivió. De hecho, cuando vino finalmente el Salvador, el fariseísmo había sumido al pueblo judío en una pro-

funda desesperación: “Dijo Jesús a los Doce: ¿Queréis iros vosotros también? Respondióle Simón Pedro: Señor, ¿a quién iríamos? [Sólo] Tú tienes palabras de vida eterna” (Jn 6, 67).

Jesucristo no sólo nos devolvió el optimismo al anunciarnos la inminencia del Reino de Dios: “Id y predicad, diciendo que se acerca el Reino de los cielos” (Mt 10, 7), sino que nos anticipó la alegría de su posesión: “Tened por cierto que ya el reino de Dios está en medio de vosotros” (Lc 17, 21). Porque el optimismo consiste en la esperanza cierta del bien óptimo, que no es otro que Dios, mientras que la alegría se sigue de su posesión, y Jesucristo no sólo nos conduce a Dios, sino que es Dios con nosotros : “Yo estaré siempre con vosotros hasta la consumación del siglo” (Mt 18, 20). Pero la alegría cristiana, que casi podría considerarse como la quinta nota de la Iglesia católica, guarda su misterio, pues brota de la Cruz, como las aguas brotaban del Paraíso para regar toda la tierra. Porque la alegría cristiana es capaz de alimentarse de las más grandes tristezas, pues nace de la aceptación amorosa del sufrimiento en unión con el sacrificio de Cristo: “Ellos se fueron muy alegres de la presencia del sanedrín, porque habían sido dignos de padecer ultrajes por el nombre de Jesús” (Act 5, 41).

El misterio de la alegría católica, entonces, se concentra en la Eucaristía, pues por ella nos unimos al sacrificio de Cristo, en ella conservamos su presencia, con ella comulgamos en su vida. La Cristiandad medieval supo ser alegre en medio de sus tantísimas penas porque tuvo una gran devoción a la Cruz, devoción rudísima que se hacía suave y como humana por lo tanto o más grande devoción a la Eucaristía y a la Virgen María. Pero la espiritualidad de la Cruz exige una fe muy viva, y parece malsana locura a los ojos puramente humanos: “Nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles” (1 Cor 1, 23). Por eso se comprende que los que fueron cayendo en la acidia que dio lugar al mal llamado Renacimiento, juzgaran de manera negativa el espíritu que forjó la Cristiandad. El humanismo, entonces, de los siglos XIV y XV pretendió ser una reacción optimista frente al supuesto pesimismo del catolicismo medieval. La *espiritualidad sacrificial* del medioevo habría llevado a un desprecio de los valores puramente humanos, y los hombres del Renacimiento quisieron mostrar que se podía disfrutar en el tiempo de las bellezas terrenales, dejando para la eternidad las alegrías del cielo.

3º El optimismo histórico

El hombre antiguo, entonces, que guardaba un recuerdo confuso de sus orígenes y había perdido la promesa de la redención, carecía de esperanza en el futuro. El estado óptimo de la humanidad se había dado al comienzo, cuando tuvo, el favor de los dioses, y cuyo recuerdo se había conservado en los mitos. "La sociedad tradicional [antigua] está poseída por la nostalgia de un mítico retorno a los orígenes, al tiempo primordial. El futuro es una amenaza de disgregación y muerte... En un sentido propiamente histórico, el hombre arcaico carecía en absoluto de esa confianza en el porvenir de la humanidad que inspira la esperanza en los «mañanas que cantan»... A la pregunta: ¿Cómo soporta el hombre la historia?, la respuesta religiosa es siempre negativa: la historia es la caída, el pecado mitológico por antonomasia y el triste reino de los efímeros. La historia nace con la pérdida del paraíso y de la relación primordial del hombre con Dios”. “El hombre antiguo no conoció la fe en el esfuerzo progresivo del hombre y careció de esperanza en la historia. Para eludir la acción destructora del tiempo, se refugió en la perenne repetición de los arquetipos míticos. La historia era el reino de la corrupción y la muerte”[38].

Sólo el Pueblo elegido mirará la historia con optimismo, fundado en la promesa del Redentor. “La actitud histórica del pueblo de Israel es la primera en romper el círculo clauso donde se mueve el hombre antiguo. Israel nace a la historia bajo la presión de la promesa de Yahvé. Esta promesa, un tanto vaga e imprecisa en sus comienzos, adquiere en el proceso histórico de este pueblo mayor consistencia. Anuncia el tiempo del Mesías, el rey salido de la raza de David que ha de colmar la esperanza de sus fieles dándoles la posesión de un reino sin desmedro”[39].

Pero Dios, como buen Pedagogo, para ir elevando poco a poco a su Pueblo a una mayor madurez espiritual, había alentado la expectativa del Reino con promesas terrenales - como a un niño se le promete un caramelo para que rece sus oraciones -, que no eran falsas pero no debían interpretarse de manera carnal. Ahora bien, los espíritus carentes de elevación religiosa, fueron forjándose una idea del Reino mesiánico totalmente terrena y temporal, en la que fueron poniendo sobre todo las ansias de desquite y de emulación por la dominación romana. Cuando el Mesías finalmente llegó, los jefes del pueblo judío estaban ganados por la esperanza de un imperio judío mundial de carácter político, que pondría a Israel a la cabeza de las naciones, y no los conformó la proposición de Jesucristo de un predominio puramente espiritual, con la instauración definitiva del Reino de Dios recién después del fin de los tiempos. Y por eso lo crucificaron.

---

[38] R. Calderón Bouchet, *Esperanza, historia y utopía,* Dictio, Buenos Aires 1980, p. 32 y 183.

[39] Op. cit. p. 34.

De las palabras y del ejemplo de Jesucristo, en cambio, no surge ningún optimismo histórico, sino más bien todo lo contrario: “Cuando viniere el Hijo del hombre, ¿os parece que hallará fe sobre la tierra?” (Lc 18, 8). “Será tan terrible la tribulación entonces, como no la hubo semejante desde el principio del mundo hasta ahora, ni la habrá jamás. Y a no acortarse aquellos días, ninguno se salvaría; mas se abreviarán por amor de los escogidos” (Mt 24, 21). Porque la Iglesia no va a esperar en el tiempo histórico algo mejor que lo que tuvo Cristo, quien acabó sus días crucificado. Pero si bien espera ser crucificada por el Anticristo, esto mismo no lo espera con pesimismo, porque será el momento de devolverle a su Redentor la señal más pura del amor, que es dar la vida por el Amigo. Es más, Ella sabe que en este aparente fracaso de la carne hay un verdadero triunfo del espíritu, y que mientras conserve la disposición al martirio, las puertas del in-fiemo (esto es, las potencias corruptoras del maligno) nunca triunfarán: “En el mundo tendréis grandes tribulaciones, pero tened confianza, yo he vencido al mundo” (Jn 16, 33). Y esto que decimos de la Iglesia en general, debe decirse del fiel cristiano en particular, que no espera nada óptimo en los días de su historia personal, sino sólo dar el testimonio del sacrificio: “Yo prodigué mi vida, prodigué mi futuro por tu amor, ¡oh Jesús! A los ojos profanos de los hombres como rosa marchita para siempre un día moriré. Más moriré por ti, ¡oh Niño mío, hermosura suprema! ¡Oh suerte venturosa! Deshojándome, quiero demostrarte mi amor” (Santa Teresita, seis meses antes de morir tuberculosa).

Esta es justamente la actitud que la reacción humanista va a repudiar como pesimista, queriendo darle a la vida y a la historia del hombre una visión más positiva. Para ello le prestará más atención a la economía y a la finalidad temporal de la política, aproximando así sus nuevas esperanzas a la carnalizada esperanza judía. La única diferencia - ¿que siempre será tal? - está en que la instauración del Reino no sería obra de más mesías que la propia humanidad. El judaizante optimismo histórico será especialmente recalcado por el humanismo ilustrado del siglo XVIII, bajo la idea del inevitable «progreso» de la humanidad: “La idea impulsora de tales esperanzas fue la concepción dominante, cada vez con mayor fuerza desde el Renacimiento, de que la historia humana se mueve hacia una definitiva meta inframundana en un proceso continuamente progresivo”[40]. El gran teorizador de esta idea será Hegel, con su *Fenomenología del Espíritu.* Las hipótesis evolucionistas la introducirán en la biología, con la autoridad inobjetable de las nuevas ciencias positivas. Y quien la transformará en motor de los cambios políticos será Carlos Marx. La dialéctica marxista no dejará de pedir el sacrificio personal, pero no ya para ingresar personalmente en el gozo del Reino de Dios, sino para preparar el advenimiento en la historia del Reino del Hombre, del que gozará una siempre futura y utópica Humanidad.

La visión del optimismo histórico no es otra cosa que la trasposición al orden puramente humano y temporal de la Historia Sagrada. “El mundo moderno se formó en el contexto espiritual de motivaciones cristianas laicizadas y en cierto modo deformadas por una orientación de la conducta que pone sus preferencias en una valoración económica de la vida. El mundo de la historia es la única patria del hombre. Modificar nuestra situación terrenal de acuerdo con las exigencias de nuestra instalación material es el único fin capaz de despertar el ímpetu de nuestro esfuerzo creador. El conocimiento será medido en términos de poder sobre las cosas y la fe en las obras del hombre por su favorable influencia en el ejercicio de la faena transformadora. La esperanza, siempre regulada por la fe, no podrá trascender el campo que aquélla le señala. Será una esperanza puesta en el progreso, con un carácter decididamente histórico y cada vez más marcadamente colectivo”[41].

4º En rescate del optimismo humanista

---

[40] M. Schmaus, *Teología dogmática. VIL Los novísimos,* 2ª ed. RIALP, Madrid 1965, p. 42. Cf. R. Calderón Bouchet, *Esperanza, historia y utopía,* p. 79: “La lectura del libro de John Bury que tiene por título *La idea del progreso,* confirma una vieja sospecha de que, a pesar de sus orígenes religiosos, esta idea alcanza su plenitud sólo en la época de la «Ilustración». El proceso de secularización sufrido por la civilización latina a partir del triunfo cada vez más acelerado del espíritu capitalista, desplaza la esperanza del hombre del orden sobrenatural al natural y alimenta, como consecuencia de los triunfos prodigiosos de la técnica, la convicción de sostener un esfuerzo siempre perfectivo en el dominio económico de la realidad”.

[41] R. Calderón Bouchet, *Esperanza, historia y utopía,* p. 184. Cf. Schmaus, op. cit. p. 50: “Estas y otras imágenes del futuro son descendientes secularizados y, por así decirlo, hijos ilegítimos e imposibles de legitimar de la esperanza cristiana en el futuro. Lo que según la revelación cristiana es figura trascendente del futuro es prometido por ellos como estado final intramundano e intrahistó-rico. Sin la revelación de una meta definitiva de la historia difícilmente serían imaginables tales visiones intramundanas del futuro. Pero la verdadera y legítima esperanza en el futuro ha degenerado en ellas en utopía y fanatismo. La convicción de un progreso inacabable, lejos de ser confirmada por la experiencia, es negada por ella. Esta indica más bien que los hombres se destruyen a sí mismos”. Schmaus es un liberal conservador que incluimos en los «humanistas línea media» (más bien de centro izquierda). Nos parece que ha tenido una importancia semejante (y simétrica) a la del Cardenal Journet (de centro derecha). Éste ofreció una teología tomista abierta al pensamiento moderno, y aquél ofreció una teología moderna no cerrada al pensamiento tradicional.

El humanismo empezó católico, y aunque pronto se volvió protestante con la Reforma y racionalista con la Ilustración, nunca faltaron -como dijimos - renovaciones católicas de «línea media». Esto se puede ver, en particular, con el optimismo histórico. Una de las tantas cosas que pretendió renacer con el Renacimiento, fue una visión más positiva del futuro del hombre, porque el tiempo es uno de sus valores más humanos. Tres recursos se le ofrecen al teólogo para lograrlo sin dejar de ser católico: 1º atenuar el pecado original; 2º acentuar el progreso evangélico; 3º resucitar el milenarismo.

1º Además de las consecuencias del pecado original en la persona individual, que quedó privada de la gracia y herida en su naturaleza, se siguen también otras dos, que conforman junto con la primera lo que el catecismo llama «enemigos del alma» : la carne, el mundo y el demonio.

• Las consecuencias individuales, que ni siquiera el bautismo borra del todo en esta vida[42], hacen que al hombre las estadísticas le sean contrarias, de manera que si bien la santidad es posible para una persona particular, no es posible para toda una sociedad, y si es posible que algunas naciones sean suficientemente cristianas, no es posible que lo sea toda la humanidad. La razón es simple, pues cuando la naturaleza es sana, el bien se da en los más y el mal en los menos, pero cuando la naturaleza está herida, ocurre lo contrario[43]. Y si el argumento parece muy severo, no hay más que mirar los dos mil años de historia de la cristiandad para comprobar que es justo.

• Como nuestros primeros padres pecaron por creerle más a Satanás que a Dios, merecieron ser entregados a su tiránico dominio, como reos al verdugo; dominio tremendamente facilitado por contar con la complicidad de la voluptuosa carne y de los egoístas poderes del mundo.

El teólogo humanista pedirá no demonizar demasiado el combate espiritual y reducir las consecuencias individuales del pecado a la pura privación de la justicia original, evitando así una visión excesivamente negativa de la naturaleza humana. Como muchos caen ciertamente en esos excesos, son dos cosas fáciles de conceder. Y de esta manera ya no quedan razones para negar que pueda haber buenas sociedades aún paganas.

2º A esta atenuación del pecado original se le puede agregar que no sólo hay profecías pesimistas en la Revelación, sino que Nuestro Señor también anunció que el Evangelio sería predicado en todo el mundo, que nada se les negaría a los que pidieran con fe y que las puertas del Infierno no iban a prevalecer. Porque junto a la ley del progreso del mal, fundada en el triunfo de Satanás en el árbol del Paraíso, que anuncia el progresivo debilitamiento de la fe y enfriamiento de la caridad, está también la ley del progreso de la Iglesia, fundada en el triunfo de Cristo en el árbol de la Cruz. Lo único que necesita el teólogo optimista, es olvidar que el triunfo de la Iglesia pasa por la participación en el sacrificio de Jesucristo, y mirar la historia como un progresivo acercamiento a la transformación gloriosa de una Iglesia en la que se incluye generosamente a toda la humanidad.

3º Y esta revalorización del tiempo histórico lleva casi necesariamente a resucitar alguna manera de milenarismo, que ha sido una ilusión judaizante que ha tentado siempre especialmente a los inconformes con el estado actual de las cosas[44].

---

[42] Cf. III, q. 69, a. 3.

[43] I, q. 23, a. 7 ad 3: "El bien proporcionado al estado común de la naturaleza se da en muchos. La ausencia de este bien, en pocos. Pero el bien que sobrepasa el estado común de la naturaleza se halla en pocos. Su ausencia, en muchos. Por eso, podemos comprobar que los hombres dotados de inteligencia suficiente para orientar su propia vida, son muchos. Los que no la tienen, y que se llaman tontos o idiotas, son pocos. Pero con respecto a ambos, poquísimos son los que llegan a tener un conocimiento profundo de las cosas. Así, pues, como la felicidad eterna, consistente en la visión de Dios, sobrepasa el estado común de la naturaleza, y de modo especial por haber sido privada de la gracia por la corrupción del pecado original, pocos son los salvados. Y en esto se contempla la inmensa misericordia de Dios, que eleva hasta aquella salvación de la que muchos se ven privados por inclinación natural".

[44] Esta justificación psicológica nos parece que tiene mucho de verdad. El milenarismo alentó el nacionalismo judío frente a la humillante dominación romana. Si el milenarismo también fue vivo en los primeros siglos del cristianismo, fue en mucho para sostenerse frente a las persecuciones, aunque tenía el justificativo de las verdaderas promesas de Cristo acerca del triunfo del Evangelio. Si el sueño milenarista reaparece en los siglos XIII y XIV, retomando las ideas del iluminado abad Joaquín de Fiore, lo hace por inconformidad con el estado de la Iglesia y en particular de la jerarquía eclesiástica. "[Para el Talmud (Arac. Sanh. 97),] razonando que el mundo había sido creado en seis días, a los que siguió el séptimo de descanso, el mundo duraría siete días divinos, cada uno de mil años, es decir, siete mil años, distribuidos en esta forma: Dos mil antes de la Ley dada por Dios a Moisés, dos mil durante esta Ley, y otros dos mil bajo el Mesías, y como descanso habría mil años en el reino temporal de los justos con el Mesías" *(Enciclopedia de la Religión Católica,* Barcelona 1953, voz «Milenarismo»). Según Joaquín de Fiore, los cuatro mil años del Antiguo Testamento es la edad del Padre, tiempo de los casados; luego viene la edad del Hijo, tiempo de los clérigos, que él pensaba estaba terminando en su época, pero a la que nosotros podríamos darle los dos mil años del Talmud; y finalmente, según hacen pensar las profecías de Juan Pablo II, viene el milenio del Espíritu Santo, que Joaquín pensaba que era el

Con estos recursos, los teólogos católicos podían acompañar y sostener en mayor o menor medida las siempre endebles ideologías del progreso. Quien logró convertir y bautizar al enemigo más cruel de la teología católica tradicional, el prestigiosísimo evolucionismo científico, fue Teilhard de Chardin, procurando un enorme alivio a todos aquellos que veían alejarse al catolicismo cada vez más del movimiento de la historia. Sin embargo, su teocienciología no logró pasar sin reproche bajo la mirada del Santo Oficio, quien descargó un *Monitum* sobre su doctrina en 1962. Otros se adscribieron al progresismo con más cautela, entre los que sobresalió, tanto por su ciencia como por su prudencia, Jacques Maritain. Su primer principio operativo, para lo que mucho le sirvió ser un simple laico y no un religioso jesuíta como Teilhard, fue conservar la distancia entre las ciencias humanas y la doctrina eclesiástica. Siendo católico y tomista, mantuvo siempre su condición de «filósofo», con lo que Roma quedaba tranquila, y con su invento de la «filosofía cristiana» pudo laicizar metódicamente las verdades reveladas para sostener la estrategia del «humanismo integral»[45]. Aunque ubicados a los extremos del espectro progresista, Teilhard y Maritain fueron ambos -sin que os animáramos a decir quién más- venerables Padres del optimismo conciliar.

Sin embargo, la única que se mantuvo empecinadamente contraria al progresismo fue la historia real, y a cada conato de optimismo siempre respondió con pésimo humor. Al optimismo renacentista siguió la guerra de los cien años entre Francia e Inglaterra, al optimismo reformado siguieron las guerras de religión en media Europa, al optimismo ilustrado siguió la revolución francesa y las guerras napoleónicas en Europa entera, y al optimismo socialista las dos guerras que merecieron el calificativo de mundiales[46]. Y aunque el verdadero optimista sabe que la desgracia presente es anuncio de la próxima felicidad, al ver postergado tantas veces el milenio de la paz y al pedírsele cada vez un sacrificio mayor, el hombre contemporáneo comenzó a ser trabajado por la depresión, siendo tentado de entregarse al peor pesimismo, inaugurando una nueva época de posmodernidad.

---

tiempo de los monjes espirituales, pero que parece deberíamos considerar la «new age» de los laicos inaugurada por el Vaticano II, hartos ya del clericalismo de los dos mil años anteriores. La «nueva teología» no dejó de prestar mucha atención al antiguo monje. Henri de Lubac dedicó un ensayo en dos volúmenes a "la posteridad intelectual de Joaquín de Fiore".

[45] Aunque este juicio sobre Maritain nos parece importante y nos damos cuenta que lo dicho no se entiende sin mayor explicación, no queremos alargarnos demasiado en lo que pretende ser una síntesis. Ilustremos, entonces, la sentencia con un ejemplo. En su librito *On The philosophy of history,* Maritain establece como primera «ley funcional» de la historia la del «doble progreso». Con la parábola del trigo y de la cizaña, que se dejarán crecer juntos hasta el día de la siega, señala la *ley teológica* del doble progreso del bien y del mal que mencionamos en los párrafos anteriores. Pero con su método de la «filosofía cristiana» justifica la trasposición de esta ley revelada a un orden supuestamente filosófico-mundano:

"Lo que me gustaría recalcar ahora paulatinamente es que la parábola del trigo y de la cizaña tiene un significado universal válido *tanto para el mundo como para el reino de la gracia*. Y debemos decir, desde el punto de vista filosófico, que el movimiento de progresión de las sociedades en el tiempo depende de esta ley del doble movimiento -que podría ser llamada, en esta instancia, la ley de degradación, por un lado, y de la revitalización, por el otro, de la energía de la historia, o del revoltijo de la actividad humana del cual depende el movimiento de la historia-. Mientras el uso del tiempo y *la pasividad de la materia* naturalmente disipan y degradan las cosas de este mundo, la energía de la historia, las fuerzas creadoras que son propias del espíritu y de la libertad y que son su prueba, y que normalmente tienen su punto de aplicación en el esfuerzo de *unos pocos,* constantemente revitalizan la calidad de esta energía. De esta manera la vida de las sociedades humanas avanza y progresa a costa de muchas pérdidas. Avanza y progresa gracias a la revitalización y superelevación de *la energía de la historia brotando del espíritu y de la libertad humanas*. Pero, al mismo tiempo, esta misma energía de la historia es degradada y disipada en razón de la pasividad de la materia. Más aún, lo que es espiritual está, en este mismo sentido, encima del tiempo y exento de envejecimiento. Y, desde luego, en ciertos períodos de la historia lo que prevalece y predomina es el movimiento de degradación y, en otros períodos, es el movimiento de progreso. Mi punto de vista es que ambos existen al mismo tiempo, en una u otra medida" (*Filosofía de la historia,* Troquel, Buenos Aires 1971, p. 53-54. Las cursivas son nuestras).

El «doble progreso» teológico es una ley bien fundada, pues tiene como principios, dijimos, las consecuencias del pecado original por una parte, y la gracia reparadora de Cristo por la otra. Pero Maritain la declara válida solamente para el platónico "reino de la gracia" que sólo es capaz de apreciar el teólogo. Para el "mundo" del filósofo propone una ley simétrica, cuyos principios serían "la pasividad de la materia" y "la energía de la historia brotando del espíritu y de la libertad humanas", esto es, la oposición (¿dialéctica?) entre la materia (o necesidad) y el espíritu (o libertad). Y nos preguntamos nosotros:

¿"La energía de la historia que brota del espíritu" es la gracia de Cristo, o hay "unos pocos" espíritus que no contrajeron el pecado original? Pero parece que pecamos al mezclar teología con filosofía. Con su permanencia en el ámbito de la filosofía, Maritain se ahorra todo *Manitum* del Santo Oficio, y con su izquierda sostiene a Hegel y con la derecha a Santo Tomás, en una bastante esquizofrénica doble verdad. Más es loco pero no tonto, porque en la manga izquierda se guarda el as de la ley del progreso del mal, de manera que lo pueda sacar cuando la ley del progreso de la libertad de conciencia no funciona. Es un progresista preparado para todo terreno.

[46] Es de temer que al masónico optimismo global, canonizado por el Vaticano II, le siga el holocausto nuclear.

Podía decirse, entonces, que el problema más urgente de la última mitad del siglo veinte consistía en hallar el antidepresivo que pudiera rescatar el optimismo del hombre moderno. La *alegría católica,* como dijimos, siempre asombró tanto a los antiguos como a los modernos. Mientras permaneció en la casa paterna, la Iglesia, el humanismo la disfrutó; pero cuando, como el hijo pródigo, se marchó a países lejanos con la reforma protestante, muy pronto la gastó toda, porque es evidente que no puede haber alegría sin la maternidad de la Virgen, sin la paternidad del Sacerdocio y sin el gozo de la Eucaristía. Pero el «humanismo nuevo», esto es, aquel que busca reconciliar el catolicismo con la modernidad, en lugar de esperar, como el padre de la parábola evangélica, a que su hijo vuelva arrepentido, quiere abrirle la casa para que entre y salga con sus nuevos amigos. Y habiendo logrado poner un Papa conquistado para su causa, se aventuró con el Vaticano II en un esfuerzo de sofisticada alquimia para ofrecerle a la modernidad la positiva alegría de las riquezas católicas, purificada totalmente de la negativa espiritualidad sacrificial. Empresa, claro, destinada al fracaso, porque la fuente de la alegría cristiana brota precisamente al pie del árbol de la Cruz.

5º Gozo y esperanza del Concilio para la humanidad

La píldora del optimismo que el Vaticano II ha preparado para la entera humanidad es, como lo sugiere su nombre, la Constitución pastoral *Gaudium et spes,* «Gozo y esperanza». Si bien reconoce que en los tiempos presentes hay fuertes contrastes, su juicio general -contrariamente a como juzgaron los Papas de los dos últimos siglos- es decididamente positivo: se trata de una crisis de crecimiento, *«accretionis crisis»*[47].

La droga principal del remedio conciliar puede resumirse en la estúpida frase de los años 70: «Sonríe, Dios te ama». Porque si el fin de la creación es la gloria de Dios tal como la entiende *la teología tradicional,* tenemos motivo para gran seriedad, porque el Creador podría reclamar su gloria con un castigo ejemplar, pues - aunque cuesta decirlo - aún los hombres que por propia culpa se condenan, glorifican la justicia de Dios. Pero si el fin de la creación es la gloria de Dios tal como la entiende la *teología nueva,* es decir, la gloria y dignidad de la persona humana, hay motivos para que todos sonrían, pues Dios no puede fallar en su finalidad: no habrá persona que quede sin dignidad. Una consecuencia, que podemos considerar *metafísica,* de la inversión antropocéntrica de los fines de la creación, es la salvación universal del hombre. Sólo se podría condenar aquel que pierda su condición de persona humana[48].

Y en cuanto a los resultados del tratamiento, ya estamos comprobando que han sido funestos, porque es terrible para el médico confundir los síntomas de un cáncer terminal con los de una crisis de crecimiento. Pues, como lo sugiere el discurso de Juan XXIII, al pasar de la visión católica tradicional de la historia humana, teñida ciertamente de una nota de pesimismo -porque "el mundo entero yace en poder del Maligno" (1 Jn 5,19) y mucho más en la actualidad-, al insensato optimismo conciliar, se pretendería cambiar diametralmente todas las actitudes de la Iglesia, en particular la relación de la jerarquía con los fieles, con los poderes políticos, con las religiones y con el mundo en general.

---

[47] *Gaudium et spes* n. 4: "El género humano se halla en un periodo nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador; pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Esto es tan así, que se puede ya hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redunda también en la vida religiosa. Como ocurre en toda crisis de crecimiento, esta transformación trae consigo no leves dificultades. Así mientras el hombre amplía extraordinariamente su poder, no siempre consigue someterlo a su servicio. Quiere conocer con profundidad creciente su intimidad espiritual, y con frecuencia se siente más incierto que nunca de sí mismo. Descubre paulatinamente las leyes de la vida social, y duda sobre la orientación que a ésta se debe dar. Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y, sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir. Nunca ha tenido el hambre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica. Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la mutua interdependencia en ineludible solidaridad, se ve, sin embargo, gravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas".

[48] Esta parece ser la condición del condenado según Benedicto XVI, en su encíclica Spe salvi, 30 de noviembre de 2007: "Puede haber personas que han destruido totalmente en sí mismas el deseo de la verdad y la disponibilidad para el amor. Personas en las que todo se ha convertido en mentira; personas que han vivido para el odio y que han pisoteado en ellas mismas el amor. Ésta es una perspectiva terrible, pero en algunos casos de nuestra propia historia podemos distinguir con horror figuras de este tipo. En semejantes individuos no habría ya nada remediable y la destrucción del bien sería irrevocable: esto es lo que se indica con la palabra *infierno*". En el infierno parece estar Hitler y pocos más.

II. La inclusividad de la mente del Concilio

Otra propiedad por la que pensamos que podría llegar a definirse el Concilio, pues lo distingue de todos los demás concilios de la Iglesia, es lo que llamamos la «inclusividad» de su mente y de su lenguaje, pues hasta ahora el magisterio eclesiástico había tendido a pensar y pronunciarse de modo «exclusivo», lo que habría perjudicado la deseada unidad de los cristianos. Ésta es la tesis que se ha sostenido para justificar el cambio. Expliquemos, entonces, brevemente los motivos por los que el Concilio ha adoptado este modo, señalemos luego cómo se ha dado y, finalmente, hagamos un juicio crítico.

1º Los perjuicios del «exclusivismo» escolástico

Oigamos cómo justifican los teólogos «nuevos» el cambio de modalidad adoptado por el Concilio en la manera de referirse a la verdad revelada. No citamos ningún autor en particular, pero es más o menos como piensan todos ellos: La excesiva confianza del espíritu griego en el *logos* humano, llevada al extremo en Aristóteles, habría influido sobre todo en los teólogos escolásticos y, a través de ellos, en el mismo magisterio eclesiástico, haciéndoles perder de vista, o al menos disminuir la dimensión de misterio de las verdades reveladas, creyendo que a fuerza de distinciones y definiciones, podrían expresar adecuadamente los misterios revelados. Esta ilusión no habría causado mayor daño, y hasta hubiera tenido algo de bueno, si los escolásticos se hubieran limitado a desarrollar una explicación teológica común de la Revelación, unificada un poco artificialmente porque en las Escuelas cristianas sólo se enseñaban los instrumentos gnoseológicos de la tradición grecolatina, pues todos aprendían lógica con la *Isagogé* de Porfirio y teología con las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Pero se hizo perjudicial porque el mismo Magisterio se dejó contagiar, y comenzó a *excluir* de la comunión eclesiástica a todo aquel que no formulaba los misterios de la fe con las mismas distinciones y definiciones. El «exclusivismo» escolástico consiste, entonces, en la pretensión de que todo aquel que no piensa y expresa los misterios revelados con las precisas distinciones y definiciones de las Escuelas medievales, debe ser excomulgado por hereje.

Durante los mil años de predominio del helenismo (hasta el siglo XIII) los daños fueron limitados porque en todo el orbe cristiano se pensaba más o menos del mismo modo, aunque no dejaron de producirse divisiones que una mayor amplitud de espíritu podría haber impedido. Pero el problema se fue haciendo más crítico cuando, con el Renacimiento, comenzó a quedar claro que el aristotelismo no era el *non plus ultra* del intelecto, y fueron surgiendo las nuevas ciencias y los nuevos enfoques del pensamiento moderno. Los teólogos católicos más libres fueron perdiendo rápidamente la angélica certeza de sus esquemas mentales. Aquellos, en cambio, que estaban más comprometidos en el ejercicio del magisterio jerárquico de la Iglesia, es decir, los teólogos de la Curia vaticana, estaban más atados por las costumbres pasadas y más comprometidos en sus decisiones presentes, y se comprende que hayan sido mucho más lentos en desprenderse de la estrecha armadura mental del lenguaje escolástico. Esta fue justamente la decisión tomada por el Concilio Vaticano II durante sus primeras sesiones, al desembarazarse de los esquemas redactados por las Comisiones preparatorias, todavía contaminados del prurito escolástico.

Entienda, por favor -se nos dice-, el estructurado tradicionalista: No se trataba de dejar de lado el magisterio aristotélico para cambiarlo por otro hegeliano. De lo que se trataba era de recuperar la verdadera *catolicidad* del magisterio jerárquico, que tuviera en cuenta que el misterio cristiano puede ser expresado de diversas maneras según la diversidad cultural de quienes lo reciben en la fe. Porque el misterio de Dios y de Cristo es en sí mismo inefable, y nunca puede ser agotado por los conceptos humanos, de allí que haya lugar para proponer una pluralidad de enfoques teológicos no idénticos, pero tampoco excluyentes, sino complementarios. Hasta Pío XII, los Papas habían confundido la tarea del magisterio con la tarea de los teólogos, proponiendo en sus Encíclicas verdaderos tratados de teología escolástica. La función del magisterio eclesiástico es proponer la Revelación de manera más amplia, que pueda luego ser explicada por algunos en un enfoque tomista y por otros en conceptos kantianos o personalistas.

Al hablar, entonces, de la «inclusividad» de la mente y del lenguaje del Concilio, se hace referencia, *en primer lugar,* a la amplitud de conceptos con que ha expresado el mensaje cristiano, dejando de lado la estrechez del tecnicismo escolástico; y *en segundo lugar,* a la consiguiente actitud de comprensión frente al pensamiento moderno, no pretendiendo excluirlo por manejarse con otros conceptos sino, al contrario, traduciendo a su lengua -si así puede decirse- los aspectos fundamentales del cristianismo.

2º El «inclusivismo» en los dichos y hechos del Concilio

Desde la convocación del Concilio, Juan XXIII pondrá al «inclusivismo» como la *forma mentís* que distinguiría a este concilio de todos los demás. Este sería el primer concilio no dogmático sino «pastoral». Es cierto que todo concilio anterior había querido ser pastoral, pues siempre se convocaron para solucionar los problemas del rebaño fiel, pero la pastoral antigua creía que el primer cuidado consistía en ofrecer a sus ovejas los pastos de la sana doctrina, y se ponía a definir dogmas y a anatematizar. Este sería el primer concilio de una *nueva* pastoral, que no se reuniría para definir doctrina[49], ni para condenar la opinión de nadie[50], sino para quitarle al mensaje evangélico el estrecho traje de la escolástica[51], devolviéndole la inclusiva amplitud que se necesitaba para volver a abrazar en la unidad a todos aquellos hijos que el escolasticismo anterior había excluido de la Iglesia de Cristo[52].

La Curia romana no supo interpretar el deseo del Papa y preparó esquemas todavía demasiado impregnados del *quasi* racionalismo escolástico. Hubo que cederle el lugar al grupo de teólogos del Rin para que le dieran este nuevo modo a los documentos del Concilio. Señalemos solamente algunas de las características de esta nueva metodología:

• Se prefiere el lenguaje de la Sagrada Escritura al lenguaje de origen filosófico, con lo que se halla multitud de citas en cada página.

• Cuando se incorporan nuevos conceptos, como sacramento, misterio pascual, ecumenismo, colegialidad, etc., no se intenta estrecharlos con una definición.

• Cuando se explica alguna noción, no se lo hace de una única manera. Por ejemplo, la Iglesia es explicada por *Lumen gentium* en función del concepto de sacramento, Reino, Cuerpo Místico, Pueblo de Dios, etc.

• Se evitan en lo posible las excluyentes distinciones escolásticas, como entre naturaleza y gracia, potestad de orden y jurisdicción, etc.

• Se buscan expresiones amplias que ofrezcan margen para la pluralidad de interpretaciones.

Esta nueva manera de pensar y de hablar se fue haciendo cada vez más marcada en el magisterio posconciliar, sobre todo en los diálogos ecuménicos que se entablaron con prácticamente todos los grupos religiosos no católicos. Si a todo esto se agrega la infinita paciencia de las autoridades eclesiásticas para permanecer en diálogo *ad intra y ad extra* de la Iglesia, sin apurarse en terminar nunca ninguna discusión, puede colegirse la enorme «inclusividad» que adquirió -¡ay!- la proposición de la verdad católica con el Concilio.

3º El «inclusivismo» conciliar no es sino subjetivismo y ambigüedad

La «escolástica» no es una manera entre otras de pensar, sino la claridad necesaria del espíritu para iluminar con la verdad revelada toda la realidad humana y defender la fe de todo engaño. No es la contingente «inculturación» del Evangelio en la tradición grecolatina, sino la incorporación purificada de los valores *universales* que tan generosamente se hallaron en el pensamiento griego. Lo único que excluyó de la Iglesia el Magisterio tradicional fue la infección de la herejía que hubiera acabado con el rebaño.

---

[49] Juan XXIII, discurso *Gaudet Mater Ecclesiae* en la inauguración del Concilio, 11 de octubre de 1962, n. 14: "Si la tarea principal del Concilio fuera discutir uno u otro artículo de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo con mayor difusión la enseñanza de los padres y teólogos antiguos y modernos, que suponemos conocéis y tenéis presente en vuestro espíritu, para esto no era necesario un Concilio".

[50] Ibíd. n. 15: "Vemos que, al pasar de un tiempo a otro, las opiniones de los hombres se suceden excluyéndose mutuamente y que los errores, apenas nacidos, se desvanecen como la niebla ante el sol. Siempre se opuso la Iglesia a estos errores. Frecuentemente los condenó con la mayor severidad. En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad".

[51] Ibíd. n. 14: "El espíritu cristiano, católico y apostólico de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales".

[52] Ibíd. n. 17-18: "La solicitud de la Iglesia en promover y defender la verdad deriva del hecho de que no pueden los hombres, sin ayuda de toda la doctrina revelada, conseguir una completa y firme unidad de ánimo a la que están ligadas la verdadera paz y la salvación eterna. Desgraciadamente la universal familia cristiana no ha conseguido plenamente esta visible unidad en la verdad... Considerando bien esta misma unidad, impetrada por Cristo para su Iglesia, parece refulgir con un triple rayo de luz benéfica la unidad de los católicos entre sí, que debe conservarse ejemplarmente compacta; la unidad de oraciones y fervientes deseos con que los cristianos separados de esta Sede Apostólica aspiran a estar unidos con nosotros; y finalmente, la unidad en la estima y respeto hacia la Iglesia católica de parte de quienes todavía siguen religiones no cristianas... [Así la Iglesia] prepara y consolida ese camino hacia la unidad del género humano". Entiéndase bien. El Papa sabe que la unidad debe darse en la verdad revelada, pero si no se la ofrece en conceptos más amplios y *aggiornados,* siempre quedarán fuera herejes y paganos.

Hoy, cuarenta años después del Vaticano II, cuando en todo este tiempo la única autoridad, la única obligada referencia para toda reflexión dentro de la Iglesia han sido los documentos conciliares, Benedicto XVI nos dice que la verdadera interpretación de la mente del Concilio todavía está por darse. Evidentemente, el problema no está solamente en los intérpretes, sino en los textos mismos, que no son «inclusivos» sino *ambiguos*. Sus artífices expusieron en ellos la doctrina modernista, que está en ruptura completa con la doctrina tradicional de la Iglesia, con la suficiente ambigüedad como para que sufriera también una interpretación en aparente continuidad con la Tradición, ambigüedad que se les hacía fácil por la intrínseca vaguedad del subjetivismo moderno. Como hemos explicado ampliamente en otra parte[53], lo que aquí hemos llamado «inclusivismo» de la mente conciliar, no es sino *escéptico subjetivismo y maquiavélica ambigüedad*.

Lo único que podemos decir en descargo de los que imprimieron este modo en el Concilio, es que era un veneno que venía desgastando la cristiandad desde hace siglos y quizás se contagiaron en los mismos Seminarios en que se formaron. Aunque es un descargo muy relativo, porque ¡cuántas veces los Papas anteriores lo habían advertido!

III. La novedad conciliar

1° Una nueva era de la humanidad

Si consideramos la obra del Concilio, vemos impreso en todas sus cosas el sello de la novedad. Hemos tenido un nuevo *Ordo Missae y* una nueva liturgia, un nuevo Código y un nuevo Catecismo, una nueva evangelización y nuevos movimientos eclesiales, un nuevo magisterio y, en fin, una nueva Iglesia. Pero parece claro que para el mismo Concilio, el principio y la fuente de esta novedad no se ubicaba propiamente en la Iglesia, sino en la *humanidad,* que habría entrado en una *nueva época*.

La Constitución *Gaudium et spes,* que trata justamente de la relación de la Iglesia con el mundo actual, al comenzar describiendo la «situación del hombre en el mundo de hoy», no se cansa de aplicar el calificativo «nuevo». "El género humano se halla en un periodo nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su dinamismo creador; pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Esto es tan así, que se puede ya hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redunda también en la vida religiosa" (n. 4). "Nuevos y mejores medios de comunicación social contribuyen al conocimiento de los hechos...; la propia socialización crea nuevas relaciones" (n. 6). "Las nuevas condiciones ejercen influjo también sobre la vida religiosa" (n. 7); "nuevas relaciones sociales entre los dos sexos" (n. 8); "son cada día más numerosos los que se plantean o los que acometen con nueva penetración las cuestiones más fundamentales" (n. 10). Más adelante va a hablar de una *nova aetate* de la humanidad: "Las circunstancia de vida del hombre moderno en el aspecto social y cultural han cambiado profundamente, tanto que se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana" (n. 54). Y aunque no deja de señalar los defectos y peligros de esta *Nueva Era,* su valoración no podía dejar de ser optimista: "En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y al mismo tiempo de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea que se nos impone de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esta manera somos testigos de que está naciendo un *nuevo humanismo*" (n. 55).

La Iglesia se revistió de novedad en la medida en que se adaptó a la nueva época, en cumplimiento de la misión de *aggior-namento* que le puso Juan XXIII al Concilio.

2º Una nueva encarnación de la Iglesia

"*Evangelizo vobis gaudium magnum,* os anuncio una gran alegría" (Lc 2, 10). La «buena nueva» del Concilio quiere ser una renovación del Evangelio, esto es, del anuncio de la Encarnación: ¡Hoy os ha vuelto a nacer un Salvador! Así como el mundo se alegró porque el Verbo dejó la paz del cielo para hacerse hombre y salvarnos; así también debe alegrarse hoy porque la Iglesia, que en la Edad Media pareció haber dejado el mundo en su celestial elevación, volvía a hacerse humana para poder cumplir su función de mediadora entre el mundo y Dios. El Concilio dice al mundo: *Ecce venio,* he aquí que vengo. "Jubila y regocíjate, hija de

[53] Cf. P. Álvaro Calderón, *La lámpara bajo el celemín,* artículos 3 y 4.

Sión, porque *he aquí que vengo* y habitaré en medio de ti" (Zac 2, 10); "no pediste holocausto por el pecado, entonces dije: *Ecce venio*" (Sal 39, 8). De ahí que Juan XXIII haya podido ser comparado al Precursor[54], que preparó los caminos para que entrara en el mundo una Iglesia verdaderamente humana[55].

Al encarnarse en la humanidad moderna, por una nueva «comunicación de idiomas»[56], la Iglesia no ha perdido sus atributos divinos pero habría adquirido los de la modernidad. Aquellos podemos resumirlos en la «trascendencia» y éstos en la «democracia». Y de esta manera podrá finalmente cumplir su misión mediadora, procurando que este mundo, que por la democracia ha logrado ser más humano, se relacione con Dios abriéndose a la trascendencia. El capítulo IV de *Gaudium el spes* habla de los mutuos gozos que se esperan de este desposorio humanista entre el mundo moderno y la Iglesia[57].

---

[54] Y. Marsaudon, en *L'aecuménisme vu par un franc-maçon de tradition,* p. 42.

[55] Atención. La analogía que acabamos de establecer entre Cristo y la Iglesia no es para nada nuestra, sino que está propuesta y muy presente en la mente conciliar: Así como Cristo, por la encamación, es «sacramento» que hace presente a Dios en el mundo y cumple una misión de mediación sacerdotal, así también la Iglesia mientras permanezca «encarnada». En esta comparación se funda también la doctrina del famoso *«subsistit»* conciliar: Así como el Verbo subsiste en tal naturaleza humana particular por la encarnación, así también la Iglesia de Cristo subsiste en tal sociedad humana particular, la Iglesia católica, por cierta «encarnación». Pero de esto trataremos en el tercer capítulo. Por ahora sólo señalemos que, aunque la analogía suena muy mística, es profundamente herética. Cristo es Mediador en cuanto que es Cabeza de la Iglesia. Al considerar mediadora también a la misma Iglesia, se la pone como cabeza de una súper iglesia masónica que abarca toda la humanidad.

[56] La «comunicación de idiomas» es una consecuencia de la unión hipostática, por la que, en Cristo, se pueden predicar (comunicar) del hombre los atributos *(idiomata)* divinos (el hombre [Cristo] es creador) y de Dios los atributos humanos (Dios murió). Cf. III, q. 16, a. 4.

[57] Cf. *Gaudium et spes* n. 40: "La Iglesia, «entidad social visible y comunidad espiritual», avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad [el nuevo humanismo liberal entiende la Iglesia como fermento oculto de la sociedad], que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios. Esta compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna solo puede percibirse por la fe; más aun, es un misterio permanente de la historia humana que se ve perturbado por el pecado hasta la plena revelación de la claridad de los hijos de Dios. Al buscar su propio fin de salvación, la Iglesia no solo comunica la vida divina al hombre, sino que además difunde sobre el universo mundo, en cierto modo, el reflejo de su luz, sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos. Cree la Iglesia que de esta manera, por medio de sus hijos y por medio de su entera comunidad, puede ofrecer gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre y a su historia. La Iglesia católica de buen grado estima mucho todo lo que en este orden han hecho y hacen las demás Iglesias cristianas o comunidades eclesiásticas con su obra de colaboración. Tienen asimismo la firme persuasión de que el mundo, a través de las personas individuales y de toda la sociedad humana, con sus cualidades y actividades, puede ayudarla mucho y de múltiples maneras en la preparación del Evangelio".

	CONCILIO VATICANO II Oficialización de un humanismo católico	**CATOLICISMO**	
↓ ANTROPOCENTRISMO ↓	"Dios creó por el hombre" (*Gaudium et spes* 39) DIOS El Creador se glorifica en el hombre	LA RELIGIÓN DE JESUCRISTO **DIOS** Bien común trascendente	↑ TEOCENTRISMO ↑
	"La religión católica es para la humanidad" (Pablo VI) GÉNERO HUMANO La sociedad es para la persona humana (personalismo)	ORDEN ECLESIÁSTICO bien común espiritual IGLESIA orden político bien común temporal	
	"Único al que Dios ha amado por sí mismo" (*Gaudium et spes* 24) **HOMBRE** LA RELIGIÓN DEL HOMBRE	Dignidad cristiana de redimido HOMBRE bien particular	

D. División de nuestro Estudio sobre las novedades conciliares

Al estudiar una cosa, el buen método pide seguir un doble movimiento en cierto modo contrario; porque hay que ir primero del todo a las partes y luego de las partes al todo. En este primer capítulo hemos cumplido con el primer movimiento de *resolución* o análisis, remontándonos de la descripción general de lo que fue el Concilio, dada por la definición, a sus partes formales, que son sus causas. Recién ahora podemos emprender la explicación de lo que enseñó e hizo el Concilio, siguiendo un movimiento de *composición,* por el que consideraremos primero los elementos simples y luego los compuestos, para lo cual necesitábamos tener presente las causas generales.

Consideraremos, entonces, en primer lugar *el hombre nuevo* que nace del Concilio (capítulo II). Luego pasaremos a estudiar *la nueva Iglesia* que resulta de este nuevo hombre (capítulo III). Y finalmente, la nueva relación del hombre y de la Iglesia con Dios, preguntándonos si se puede hablar verdadera y propiamente de *una nueva religión* (capítulo IV).

CAPÍTULO 2

EL HOMBRE NUEVO

El primer valor que el pensamiento conciliar destaca en la dignidad del «hombre nuevo», es la libertad. Que sea entonces nuestro punto primero, que hace referencia especialmente a la voluntad. Consideraremos luego las consecuencias de esta valoración respecto al intelecto. En tercer lugar, estudiaremos el obrar desde el punto de vista moral. Finalmente, nos remontaremos a considerar la relación entre la naturaleza y la gracia según el pensamiento conciliar. En una exposición escolástica, habría que considerar primero la naturaleza, en cuanto elevada por la gracia al orden sobrenatural; luego deberíamos considerar las potencias espirituales, primero la inteligencia y luego la voluntad; y finalmente el obrar, pues el modo de obrar sigue al modo de ser -*agere sequitur esse* -. Pero parece mejor seguir el orden que estos asuntos tienen en el pensamiento moderno. Por supuesto que en todos estos puntos trataremos de ir a lo esencial, para que nuestro trabajo no se haga eterno. Sólo buscamos entender el Concilio.

A. LA LIBERTAD, VALOR SUPREMO DE LA DIGNIDAD HUMANA

1º El humanismo cae por su propio peso en el liberalismo

En nuestra exposición general, hemos dicho que el Vaticano II oficializa un cierto *humanismo*. Pero ahora, al comenzar la explicación particular del pensamiento conciliar, decimos que el primer valor que destaca el Concilio es la libertad. Ahora bien, poner la libertad como valor supremo de la persona humana es la nota característica del *liberalismo*. Y a primera vista no es evidente que el humanismo tenga que ser necesariamente liberal. Es más, el humanismo se dio en los siglos XIV y XV, mientras que el liberalismo surgió recién en los siglos XVII y XVIII.

Está en riesgo, entonces, la coherencia de nuestra explicación, porque si hemos puesto al humanismo como formalidad primera y propia del pensamiento conciliar, ahora deberíamos mostrar que de allí se sigue inmediatamente la supremacía de la libertad, que ponemos ahora como principio y fundamento del «hombre nuevo».

Pero mirando mejor, no es difícil darse cuenta que el humanismo cae en el liberalismo por su propio peso.

El humanismo, con el que nace la novedad moderna -este movimiento será vivido como un «renacimiento» o renovación-consiste en una defensa de los valores puramente humanos, que habían sido puestos en el altar del sacrificio por la alta espiritualidad del siglo XIII, edad de oro de la Cristiandad.

El camino a la altísima perfección cristiana ofrece un aspecto decididamente negativo a una mirada humana, porque se resume en las tres negaciones evangélicas: no a las riquezas (consejo de pobreza), no a los afectos del corazón (consejo de castidad), no a la propia voluntad (consejo de obediencia). Después que caímos por el pecado en la esclavitud del demonio, del mundo y de la carne, el único camino que se nos abre hacia la verdadera libertad es el que nos trazó Nuestro Señor: el camino de la Cruz.

Pero cuando los cristianos, enamorados por las ternuras de Belén y las claridades de la predicación evangélica, descubren que para entrar en la gloria del Señor deben pasar con El por su pasión y muerte, muchos lo abandonan y se vuelven para atrás. El humanismo moderno -como dijimos en otra parte- consiste en este movimiento de apostasía y retroceso[58]. Es la reacción de la mesura humana ante las desmesuradas exigencias de la santidad. El movimiento más propio, entonces, del humanismo, es el que se opone al

[58] P. Alvaro Calderón, *La lámpara bajo el celemín,* p. 117: "El espíritu moderno es un espíritu de retroceso y apostasía. Es el espíritu de la mujer de Lot que se vuelve a mirar atrás, el de los murmuradores de Israel que, teniendo el maná, extrañan las cebollas de Egipto. El hombre moderno es el perro que vuelve a su vómito. La modernidad no es propiamente un proceso de decadencia, si entendemos por decadencia el proceso de envejecimiento natural de todo organismo corruptible. El espíritu moderno se manifiesta con claridad y fuerza en el siglo XIV, cuando la Cristiandad acaba de alcanzar su momento cumbre del siglo XIII, y nadie muere de viejo en la plenitud de su edad. El espíritu moderno es la reacción de la carne ante las exigencias de la santidad".

más alto de los consejos evangélicos, el de obediencia, y consiste en la recuperación del propio gobierno, es decir, en la «autonomía». Dado que estamos analizando el humanismo en su primer movimiento vital, quisiéramos subrayar lo que nos llevó a decir que el humanismo más auténtico no es el humanismo ateo sino el «humanismo integral» del Concilio. Es cierto que el movimiento de autonomía termina inevitablemente en "pura y absurda licencia"[59], pero su primera intención no es más que abogar por los derechos humanos conculcados por los derechos divinos, desmesuradamente exigidos por la jerarquía eclesiástica. El humanista cristiano no dice enfrentarse con Dios, sino con la imprudencia de sus representantes. Dice querer asumir la responsabilidad de pensar y creer, anulada por un abusivo ejercicio del magisterio eclesiástico; querer asumir la responsabilidad de su moral y de sus empresas, infantilmente dirigidas por la disciplina eclesiástica[60].

Ahora bien, la raíz de la responsabilidad, lo que es estrictamente propio del hombre y pareciera poder librarse del dominio de Dios, no es sino su libre arbitrio. El humanismo va a revalorizar la razón frente a la revelación, la filosofía frente a la teología, entrando en la pendiente del *racionalismo;* va a revalorizar la naturaleza humana frente a la gracia, participación de la naturaleza divina, tendiendo al *naturalismo*. Pero la razón tiene que obedecer a la realidad y la naturaleza al Creador. Por eso, el humanismo considerará como valor supremo de la persona humana la *libertad*. Y no la libertad entendida como facultad de elegir los medios en orden al bien verdadero, porque tanto la teología como la experiencia enseñan que esta libertad no se la puede ejercer sin la gracia de Dios; sino la libertad entendida sobre todo como facultad de elegir el bien *o el mal*. Esta es la única potencia del hombre que parece verdaderamente autónoma. El humanista se va a gloriar de hacer el bien dejando muy claro que podría no hacerlo -¡aquí cree ver su mérito!-, y por eso cuando peca, aunque vea que ha perdido muchas cosas, no siente haber perdido su dignidad principal, que es haber ejercido su libertad.

El error es funesto, porque el hombre busca necesariamente el bien en cuanto tal, bajo una razón universal, como fuente de su felicidad. Este es el fin último respecto del cual no tiene sentido hablar de libre arbitrio, pues aunque evidentemente no lo buscamos *obligados,* nos orientamos hacia él *necesariamente* por nuestra misma naturaleza espiritual. El ejercicio de nuestra libertad se da en orden a los medios y fines intermedios que puedan procurarnos la mayor participación del Bien universal, que no es otro que Dios. Ahora bien, una condición absolutamente necesaria para poder elegir, es *conocer* el orden que guardan estos medios y fines intermedios respecto de Dios. ¿Qué sentido tiene, ante una encrucijada, hablar de la libertad de elegir el camino, si no sabemos a dónde conduce ninguno de ellos? Por eso Nuestro Señor nos dijo: "La verdad os hará libres" (Jn 8, 32). El pecado es una mala elección, por la que se toma un camino que no conduce a dónde queríamos ir, e implica una posterior disminución de la libertad, pues de allí en más, sólo una opción tiene sentido: volver para atrás. De allí que entender la libertad como facultad de elegir bien o mal, es tan insensato como definir la salud como la aptitud de enfermar. Y por aquí se entiende, además, el gravísimo error de entender la autoridad como opuesta a la libertad, porque nada contribuye tanto a hacer crecer nuestra libertad, como aquellas autoridades que nos enseñan el verdadero valor de las cosas.

Conclusión. El «humanismo» es un movimiento esencialmente *cristiano,* cuya primera intención es la de *autonomía* frente a la *autoridad* divina, concretamente ejercida por la *jerarquía* eclesiástica, que lo lleva a considerar como valor supremo de la persona humana la *libertad,* entendida como facultad de elegir el bien *o el mal*. El humanismo, entonces, engendra necesariamente el «liberalismo».

2º El liberalismo conciliar

El reclamo de autonomía no sólo llevó al anticlericalismo (dentro de la Iglesia), sino también al protestantismo (fuera de la Iglesia) y aún al ateísmo (fuera de la realidad). Observando - como dijimos - las catastróficas consecuencias de estos procesos, el nuevo humanismo quiso volver al marco inicial de la unidad católica. El Concilio, entonces, ha sido un esforzado intento de poner la libertad como valor supremo dentro del marco de la doctrina católica y de la organización eclesiástica, lo que no se podía hacer sin algunos retoques, nada pequeños, por cierto.

La Revelación divina nos enseña que la persona humana tiene una dignidad superior a la de toda criatura por cuanto ha sido elevada a la participación, por la gracia, de la naturaleza divina: "Nos han sido

---

59 León XIII, *Libertas praestantissimum,* 20 de junio de 1888, n. 17: "Son ya muchos los que, imitando a Lucifer, del cual es aquella criminal expresión: *No serviré,* entienden por libertad lo que es una pura y absurda licencia. Tales son los partidarios de ese sistema tan extendido y poderoso, y que, tomando el nombre de la misma libertad, se llaman a sí mismos *liberales*".

60 El humanista es un monje gastado por la acidia, que sale del monasterio de la Cristiandad, persuadido de haber sido tratado como un niño y decidido a recuperar su personalidad humana.

concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais *partícipes de la naturaleza divina*”(2 Pe 1, 4). Por eso exclama San León Magno: “Reconoce, oh cristiano, tu dignidad, pues has sido hecho consorte de la naturaleza divina”. Ahora bien, esta filiación divina en la que fuimos adoptados por Dios, se expresa desde el Génesis en el hecho de haber sido creados a imagen de Dios, pues los hijos son imagen de su padre: “Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra; y domine a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a las bestias, y a toda la tierra, y a todo reptil que se mueve sobre la tierra. Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; los creó varón y hembra” (Gen 1, 26-27). De allí que la mejor teología católica ha tomado esta doctrina como principio y fundamento de la moral cristiana, poniendo así de manifiesto la trascendencia de la conducta humana como glorificación de Dios.

Ahora bien, distinguiendo y uniendo con precisión el orden natural y el sobrenatural, Santo Tomás va a señalar que ya en el orden natural se da en el hombre la imagen de Dios, por cuanto es espiritual; y que justamente esta condición explica que pueda haber sido elevado al orden sobrenatural, en el que su condición de imagen es llevada a la perfección por la gracia[61]. De allí que pueda enfocar la parte moral de la Suma tomando pie en la condición espiritual de la naturaleza humana, raíz primera de su condición de imagen: “Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, *«un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos»*. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad [en la *Prima pars],* nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos” (Prólogo a la *Secunda pars).*

El Concilio, en este punto, va a aprovechar la originalidad de la doctrina tomista, pero no uniendo ambos órdenes (natural y sobrenatural), sino confundiéndolos sin distinción. Es así que podrá decir; la dignidad que el hombre tiene en cuanto imagen de Dios, como enseña Santo Tomás, consiste en la libertad. Si nosotros le objetamos: la dignidad del hombre consiste en la elevación al orden sobrenatural por la participación de la naturaleza divina; nos responde: por supuesto que sí, pero ¿acaso lo más propio de la naturaleza divina no es la libre autonomía?, pues bien, nuestra participación consiste en nuestra libertad. Es la esencia de la libertad la que nos diviniza, y si insistimos en distinguir un orden sobrenatural, habrá que considerarlo como el orden de una sobrelibertad.

En el primer capítulo de *Gaudium et spes,* el Concilio trata de «la dignidad de la persona humana». En el primer punto (n. 12) enseña con verdad que la dignidad del hombre consiste en haber sido creado a imagen de Dios. Pero va a dejar bien claro que la dignidad de imagen se resume en la libertad (las cursivas son nuestras): “Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, *abusó de su libertad,* levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios. [...] Pero el Señor vino en persona *para liberar* y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo, que le *retenía en la esclavitud* del pecado. El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud” (n. 13). “El hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la *libre alabanza* del Creador. [...] No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero[62]; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, *decide su propio destino"* (n. 14). En el n. 15 trata de la «dignidad de la inteligencia», con una brevísima referencia final a la contemplación: "Con el don del Espíritu Santo, el hombre llega por la fe a contemplar y saborear el misterio del plan divino". En el n. 16 pone un acento mayor en la «dignidad de la conciencia moral», pero donde la dignidad del hombre encuentra su valor supremo es en el n. 17, que trata de la «grandeza de la libertad» : "La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón. Con frecuencia, sin embargo, la fomentan de forma depravada, como si fuera pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite, aunque sea mala. La verdadera libertad es *signo eminente* de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido «dejar al hombre en manos

[61] I, q. 93, a. 4: “La imagen de Dios en el hombre puede ser considerada de tres modos. 1º *Primero,* en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente; esta es la imagen común a todos los hombres. 2º *Segundo,* en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto; ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. 3º *Tercero,* en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto; ésta es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria”.

[62] Este párrafo supone la estúpida distinción personalista-maritainiana entre *individuo y persona,* según la cual el hombre *como individuo* es “partícula de la naturaleza” que se subordina al bien común “de la ciudad humana”, mientras que *como persona* es fin y “superior al universo entero”.

de su propia decisión» (Eccli 15, 14), para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa" (n. 17).

3º Consecuencia inmediata: supremacía de la acción sobre la contemplación

Coronando la filosofía de Platón y Aristóteles, la verdadera doctrina católica pone la plenitud del hombre como imagen del Creador, no en la libertad, sino en la contemplación, esto es, en el conocimiento amoroso de Dios: "La imagen de Dios en el hombre se considera según el verbo concebido del conocimiento de Dios y el amor que de él se deriva"[63]. Porque Dios ejerce su libertad al crear, pero no alcanza la plenitud de su felicidad por la creación, sino que la tiene por esencia en su eterna contemplación[64]. Así lo había dicho Nuestro Señor: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo" (Jn 17, 3).

El giro antropocéntrico por el que se pone al hombre como fin y gloria del Creador, implica también la invertida *supremacía de la acción sobre la contemplación*. Aunque no lo diga de manera explícita, el humanismo conciliar da por supuesto que Dios alcanza la plenitud de su felicidad por el libérrimo acto de la creación, pues así como un artista se completa al producir su obra maestra, así le ocurriría a Dios al producir el hombre. El hombre, entonces, se hace perfecta imagen de Dios, no en cuanto lo contempla, sino en cuanto también se constituye hacedor y gobernador de las cosas creadas, que Dios puso a su disposición: "Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, teólogos eran tutores encargados de explicar a los fieles (Iglesia discente), bajo la estrecha vigilancia del Magisterio (Iglesia docente), tanto lo que decían las fuentes de la Revelación (Sagrada Escritura y Tradición), como lo que decía la razón, especialmente cultivada por la sabiduría griega. El humanista del renacimiento se cansó de sus tutores y decidió ir él, personalmente, a las fuentes y a los griegos para formarse su propia opinión. Como se cambiaron los teólogos por los libros, hubo un auge impresionante de traducciones y ediciones. Evidentemente, este movimiento estuvo siempre animado de un profundo anticlericalismo.

Sin embargo, estos retrocesos no eran suficientes para liberar el pensamiento, porque los grandes teólogos escolásticos ya habían bebido antes en esas fuentes con mayor provecho, y no era fácil sostener frente a ellos la libertad de opinión. Por eso, junto con los referidos retrocesos, fue creciendo un movimiento de ataque al rigor mismo del pensamiento escolástico, buscando argumento en los aspectos *subjetivos* del pensamiento humano. En este punto, el que abrió el fuego fue Guillermo de Ockham, con su nominalismo.

El proceso de este combate es largo y complejo, pero suficientemente conocido como para que se haga necesario extendernos[65]. San Pío X señaló la importancia que tiene el *subjetivismo*, llevado al extremo

---

[63] I, q. 93, a. 8.

[64] I, q. 26, a. 2. La «autonomía» o señorío de sí mismo implica la libertad, pero no se identifica con ella. La autonomía es el grado supremo de la vida (cf. I, q. 18, a. 3), porque los seres vivos son "los que obran por sí mismos y no movidos por otros", y el grado supremo de la vida es el propio del ente espiritual, que se propone a sí mismo sus fines y ordena a ellos sus actos. Ahora bien, en este grado, el único enteramente autónomo y señor es Dios, porque sólo El no es determinado por otro en ningún aspecto, tanto respecto al intelecto, pues se conoce a sí mismo, como respecto a la voluntad, porque Él mismo es el bien por esencia. El hombre es dueño de proponerse ciertos fines intermedios, pero no es dueño de muchas cosas que le son impuestas por la naturaleza, "corno los primeros principios, que no pueden cambiar, y el último fin, que no puede no querer" (1, q. 18, a. 3). La libertad, justamente, se da respecto a los fines intermedios, que son bienes *participados,* y no respecto al fin último, que es el bien *por esencia*. No tiene sentido hablar de libertad de querer o no querer el bien por esencia, que es el objeto mismo de la voluntad. Por eso en el hombre coincide el campo de su autonomía con el de la libertad, pues se determina a sí mismo respecto a los fines intermedios. Pero su autonomía no es absoluta, porque los primeros principios del intelecto y el fin último de la voluntad los tiene dados por la naturaleza, es decir, los tiene determinados por Dios.

[65] *Enciclopedia de la Religión Católica,* «Subjetivismo», tomo VI, col 1523 "Ciertamente, la filosofía y aun la ciencia contemporánea han estado fuertemente saturadas de subjetivismo Porque, como se comprende, el idealismo, psicologismo, criticismo, relativismo, pragmatismo, mstrumentalismo, inmanentismo, agnosticismo, etc., no son sino formas diversas y más o menos atenuadas de subjetivismo gnoseológico En la historia del pensamiento moderno, éste se incuba en la metafísica cartesiana Recibe después forma sistemática en el idealismo empírico-espiritualista de Berkeley Se puntualiza, agudizándose, en la posición crítico-escéptica de Hume Interviene, seguramente como elemento principal, en el criticismo kantiano También se enlaza con el asociacionismo de Stuart Mill y de Spencer Aparece claramente en casi todas las tesis del idealismo postkantiano, especialmente de Fichte, Schelling y Hegel No hay que decir cómo se

del *agnosticismo,* en el pensamiento modernista[66]. El último acto defensivo por parte de la Iglesia fue la encíclica *Humani generis,* de Pío XII[67].

2º El subjetivismo conciliar

La drogadicción del subjetivismo -drogadicción y subjetivismo son dos vicios muy semejantes- desembocó en extremos tales como la infernal locura del idealismo hegeliano, que ya no distingue entre pensamiento y realidad[68]. El «humanismo nuevo» que triunfó en el Concilio, va a buscar moderar la dosis para no acabar con toda racionalidad, pero le es absolutamente necesario permanecer en el subjetivismo para no perder la esencial libertad de pensamiento[69].

El pensamiento conciliar va a encapsular su subjetivismo en la media verdad de la «inadecuación de las fórmulas dogmáticas». La Revelación -dice- consiste en la manifestación que Dios ha hecho de Sí mismo y el acto de fe consiste en cierta percepción del misterio divino. Es verdad -sostiene- que esta experiencia de fe tiende a expresarse en fórmulas conceptuales que, mediante la aprobación de la jerarquía eclesiástica, llegan a ser dogmas. Pero las fórmulas dogmáticas podrán ser expresión acabada de la experiencia comunitaria de fe, mas nunca podrán expresar adecuadamente el objeto en sí de la fe, que es el misterio inefable de Dios. La fe consiste en creer en Dios y no en fórmulas conceptuales acerca de Dios.

Aquí la prestidigitación conciliar nos distrae con otro de sus trucos. Es verdad que el objeto de la fe es el misterio de Dios, pero esto es sólo la mitad más brillante de la verdad. Como enseña Santo Tomás, "el objeto de la fe puede considerarse de dos maneras: de un modo, por parte de la cosa misma creída, y en este caso el objeto de la fe es una cosa incompleja, esto es la cosa misma de que se tiene fe [el misterio de Dios]; de otro modo, por parte del que cree, y según esto el objeto de la fe es algo complejo a manera de proposi-

---

muestra en el propiamente dicho *solipsismo* Por otra parte, toma una dirección especialmente «agnóstica» en el positivismo, en el neocriticismo francés, en el empirocriticismo y en las filosofías antiintelectualistas contemporáneas. En el voluntarismo, pragmatismo, intuicionismo e inmanentismo, especialmente; así como en la mayor parte de autores historicistas y existencialistas, cobra una dimensión relativista exagerada, cuando no claramente escéptica. Lo mismo podría decirse de las exageraciones gnoseológicas de la moderna crítica científica, debidas en gran parte al ambiente subjetivista creado por el idealismo y sus consecuencias. Se reduce cualquier juicio al sujeto que juzga; se limita, en definitiva, la validez de la verdad al sujeto. Claro está que el alcance de tal subjetivismo del conocimiento diferirá de lo que se entienda por sujeto y de si la conciencia cognoscente está más allá de toda organización psicofísica. Más, en realidad, se tiende siempre a identificar en lo posible el sujeto con el objeto, perdiéndose el sentido de la verdadera *trascendencia.* La mayor parte -por no decir todas- las posiciones subjetivistas han sido señala das y condensadas al condenar la Iglesia Católica el *modernismo*".

[66] San Pío X, Encíclica *Pascendi,* 8 de septiembre de 1907 (Denzinger-Hünermann 3475): "El fundamento de la filosofía religiosa lo ponen los modernistas en la doctrina que vulgarmente llaman *agnosticismo.* Según éste, la razón humana está absolutamente encerrada en los *fenómenos,* es decir, en las cosas que aparecen y en la apariencia en que aparecen, sin que tenga derecho ni poder para traspasar sus términos. Por tanto, ni es capaz de levantarse hasta Dios ni puede conocer su existencia ni aun por las cosas que se ven. De aquí se infiere que Dios no puede en modo alguno ser directamente objeto de la ciencia; y por lo que a la historia se refiere, Dios no puede en modo alguno ser considerado como sujeto histórico. Sentados estos principios, cualquiera puede ver fácilmente qué queda de la teología natural, qué de los motivos de credibilidad, qué de la revelación externa. Y es que todo eso lo suprimen los modernistas y lo relegan al intelectualismo: sistema -dicen- ridículo y de mucho tiempo muerto. Y no los detiene que semejantes menstruos de errores los haya clarísimamente condenado la Iglesia".

[67] Pío XII, Encíclica *Humani generis,* 12 de agosto de 1950 (Denzinger-Hünermann 3882-3883): "Según ellos, los misterios de la fe jamás pueden significarse por nociones adecuadamente verdaderas, sino solamente por nociones «aproximativas», como ellos las llaman, y siempre cambiantes, por las cuales, efectivamente, la verdad se indica, en cierto modo, pero forzosamente también se deforma. De ahí que no tienen por absurdo, sino por absolutamente necesario, que la teología, al hilo de las varias filosofías de que en el decurso de los tiempos se vale como de instrumento, vaya sustituyendo las antiguas nociones por otras nuevas, de suerte que por modos diversos y hasta en algún modo opuestos, pero, según ellos, equivalentes, traduzca a estilo humano las mismas verdades divinas. Añaden en fin que la historia de los dogmas consiste en exponer las varias formas sucesivas que la verdad revelada ha ido tomando, conforme a las varias doctrinas e ideas que han aparecido en el decurso de los siglos. Pero es evidente, por lo que llevamos dicho, que tales conatos no sólo conducen al llamado «relativismo» dogmático, sino que ya en sí mismos lo contienen".

[68] Louis Jugnet, *Problemas y grandes corrientes de la filosofía,* Colección clásicos contrarrevolucionarios, Buenos Aires 1978, p. 88: "El hegelianismo es un idealismo, es decir, una doctrina para la cual sólo existe el pensamiento, del cual la naturaleza y la historia son las manifestaciones. De hecho, no existe sin la «Idea». La Lógica es la ciencia de la idea pura y abstracta. La Filosofía de la Naturaleza, la ciencia de las determinaciones de la idea en el mundo material, y la Filosofía del Espíritu, la ciencia de las determinaciones de la Idea en el espíritu humano".

[69] Hemos considerado este asunto con cierta amplitud en el tercer artículo de nuestra *«quaestio disputata»* sobre el magisterio conciliar, *La lámpara bajo el celemín,* p. 117-137. Damos una síntesis de nuestras conclusiones.

ción [la doctrina cristiana]”[70]. Esta distinción corresponde con aquella más general de los escolásticos entre la verdad *lógica,* tal como se da en los juicios del intelecto, y la verdad *ontológica,* la cosa en sí en cuanto cognoscible. De allí que la verdad revelada, objeto de la fe, sea a la vez una cosa, la *realidad* divina en sí misma (verdad ontológica) y una *doctrina,* resumida en los artículos del Credo (verdad lógica).

Como es evidente, la *doctrina* de la fe no puede dar a conocer completamente a Dios en sí mismo, pues la *realidad* divina no puede ser abarcada por conceptos humanos; pero nos la da a conocer lo suficiente para amar a Dios y salvarnos. Por lo tanto, si bien la doctrina revelada *no es adecuada* a la realidad divina, *sí es adecuada* a nuestra manera de conocer y a nuestras necesidades.

La nueva teología conciliar va a quedarse solamente con la primera manera de entender el objeto de la fe y la verdad reve lada, como la cosa misma creída, y va a *negar la segunda,* insistiendo despectivamente que Dios no reveló doctrinas, sino que se reveló El mismo. Y cree que con este sutil discernimiento ha bautizado su subjetivismo, porque ahora podrá defender la substancial inmutabilidad de la Verdad revelada y de la Tradición, porque la sustancia de lo que se ha revelado y se transmite, es el misterio mismo de Dios, ciertamente inmutable. Otra cosa habrá que decir de las fórmulas conceptuales y lingüísticas que expresan este misterio, que no se adecúan al mismo y son siempre en cierta manera subjetivas, dependientes del momento histórico y del ambiente cultural en que se expresan.

3º Breve análisis del subjetivismo conciliar

El subjetivismo conciliar sostiene un relativismo moderado y se resiste a caer en «la tiranía del relativismo» absoluto, al cual sin embargo constantemente tiende. Fundamentalmente niega la capacidad de la razón para conocer las *esencias universales* de las cosas. Como el viejo nominalismo, aunque con lenguaje más sofisticado, reemplaza la doctrina escolástica de la *abstracción* por la de una indefinida *experiencia,* desconociendo así lo propio del conocimiento intelectual y asimilándolo al conocimiento sensible. Esto tiene enormes consecuencias:

• Negada la *universalidad* del conocimiento intelectual, este pasa a depender -como ocurre con el conocimiento sensible- del *hic et nunc,* es decir, del ambiente cultural y del momento histórico. Aunque no va a negar cierta *comunidad* (no se diga *universalidad)* de los conceptos, sin embargo, dirá que ésta se funda en la *comunión vital* de los miembros de una misma cultura y de un mismo momento histórico[71].

• Si no conocemos la *esencia* de las realidades que se nos ofrecen por los sentidos, de modo parcial pero verdadero, tampoco podremos conocer por analogía *propia* la realidad divina. Mal podemos decir que conocemos algo de las Personas divinas si no podemos conocer lo que es esencialmente la persona humana, porque sólo podemos conocer Aquellas por analogía con ésta. A la teología nueva, por lo tanto, sólo le queda abierta la vía negativa, esto es, decir de Dios no lo que es, sino lo que no es: que no es corporal, que no es temporal, que no es como nada de lo que conocemos. Pero una teología puramente negativa no es ninguna teología: sólo sabe que no sabe nada. Como es evidente, no sólo no hay teología, sino que tampoco queda lugar para una verdadera ciencia.

Este error filosófico pretende ser justificado por una media verdad teológica. Porque es cierto que la fe supone cierto contacto inmediato con Dios en cuanto Verdad primera, que explica la posibilidad de la caridad sobrenatural, y que Santo Tomás no dudará en denominar «experiencia»[72]. Pero esto se sigue en razón de la divina certeza del acto de fe y no de la particular verdad sobre la que recae tal acto, expresada en una proposición conceptual. Los prestidigitadores de la nueva teología deslumbran a sus discípulos con este profundísimo aspecto del acto de fe, para lo cual se hacen expertos tomistas, y niegan el aspecto más claro y

---

[70] II-II, q. 1, a. 2. En este artículo, Santo Tomás se pregunta “si el objeto de la fe es algo complejo o incomplejo, es decir, si es una cosa o un enunciado”; y responde: “Las cosas conocidas están en el que las conoce al modo del que las conoce. El modo propio del entendimiento humano es conocer la verdad componiendo [al afirmar] o dividiendo [al negar]. Por consiguiente, las cosas que son simples por sí mismas, las conoce el entendimiento humano de una manera compleja; como por el contrario el entendimiento divino conoce incomplejamente las que en sí son complejas. Luego el objeto de la fe puede considerarse de dos maneras: de un modo, por parte de la cosa misma creída, y en este caso el objeto de la fe es una cosa incompleja, esto es la cosa misma de que se tiene fe; de otro modo, por parte del que cree, y según esto el objeto de la fe es algo complejo a manera de proposición. Y por lo tanto, de ambos modos opinaron con verdad los antiguos y ambas cosas son verdaderas bajo cierto punto de vista”.

[71] En la medida en que se vaya dando una efectiva *comunión universal,* se acepta que comiencen a darse fórmulas conceptuales efectivamente *universales.* Es la esperanza que se tiene con los «derechos humanos», precioso fruto de la globalización de la cultura.

[72] Las virtudes teologales tienen como objeto a Dios en sí mismo: la fe alcanza a Dios como Verdad primera, la esperanza como Bien deseado y la caridad como Bien en sí. Como no amamos sino lo que conocemos y el modo del amor responde al modo del conocimiento, no podríamos tener amor de caridad a Dios en sí mismo si la fe no fuera un conocimiento que alcanza de alguna manera a Dios en sí mismo.

evidente: que Dios se nos reveló de un modo accesible a nuestra manera de conocer, esto es, por medio de proposiciones conceptuales que constituyen un cuerpo doctrinal.

A la negación, entonces, de la evidentísima verdad de razón, que *la inteligencia abstrae las esencias universales de las cosas,* la nueva teología conciliar le suma la negación de una verdad de fe, que *la Revelación consiste también en una doctrina*[73], Esta no es una conclusión teológica, sino una verdad explícitamente revelada, porque si la revelación no fuera también doctrina, no podría decirse que la fe viene de la predicación, *ex auditu* (Rom 8, 17).

4º Consecuencias

El pluralismo teológico

No hace falta meditar mucho para darse cuenta que las consecuencias son enormes. La revelación sería una «presencia» de Dios, manifestada misteriosamente a través de diferentes «símbolos» o «sacramentos»[74]: Jesucristo y la Iglesia, la Escritura y la Liturgia, los pobres, los negros y las mujeres[75]. La fe consistiría en la percepción del misterio divino, gracias a la interpretación del símbolo. La percepción de la fe es en sí misma indefinible, pero el hombre es social y tiende a expresar sus experiencias en palabras. Como se sabe, la mayoría no sabe expresarse bien, pero en cada comunidad no falta un poeta que tiene el don de expresar el sentir común de la fe[76]. Estos poetas son los neoteólogos y sus teologías son poemas que expresan, con mayor o menor belleza, el *hic et nunc* de la Revelación divina.

Así se explica la instauración, desde el Concilio, del «pluralismo teológico». Pretender, como hacía Pío XII con sus encíclicas doctrinales, que sólo se conserve una teología y se excluyan las demás, es una pérdida de riqueza y un abuso de autoridad[77]. Porque, como decía el Santo Poeta de Aquino, nunca se terminaría de cantar el misterio de la Presencia divina: *"Quantum potes, tantum aude: quia maior omni laude, nec laudare sufficis"*[78]. Ahora los teólogos sí se atreven a tanto cuanto pueden y no dejan de ser aplaudidos por los Papas conciliares.

El problema de la verdad

Como el nuevo humanismo conciliar quiere ser católico, no puede renunciar a hablar de la verdad, pero para el subjetivismo, como para Pilatos, la verdad se ha transformado en problema: *Quid est vertías?* La verdad es cierta adecuación entre el intelecto y la cosa, perfectamente definible y verificable para el que sabe que el intelecto alcanza las esencias universales de las cosas. Pero para el pensamiento moderno, el problema de la verdad será el primero en beneficiarse de las bondades del pluralismo, pues recibe mil respuestas sin poder decidir cuál de ellas es más «verdadera». Quizás podríamos decir que las diversas explicaciones van desde entender la verdad como una simple *sinceridad,* en la cual la expresión conceptual se adecúa a la experiencia personal, hasta entenderla a la manera de la verdad práctica, en la que es verdadero

---

[73] Decimos «también» porque, como se explicó, lo revelado puede entenderse de dos maneras : Dios en sí y la doctrina sobre Dios.

[74] Se los llama sacramentos porque son *signos* dotados de una suerte de *eficacia,* pues hacen eficazmente presente el misterio divino a quien tiene el don de interpretarlos. Nada tiene que ver esta eficacia con la eficacia *ex opere operato* de los siete Sacramentos tal como la entiende la teología católica.

[75] Cada una de estas realidades «sacramentales» tendrá su «teología» -como la «teología de la liberación» o la «teología femenina»-, que no es otra cosa que la «hermenéutica del símbolo», es decir, la interpretación en conceptos humanos del encuentro con Dios en los pobres o en la mujer por cierta experiencia de fe.

[76] Como diremos más profusamente en el próximo capítulo, el nuevo humanismo no es individualista sino comunitario.

[77] Monseñor Ph. Delhaye, en la «Introducción» a *Comisión Teológica Internacional: Documentos 1969-1996. Veinticinco años de sentido a la teología de la Iglesia,* BAC, Madrid. 1998, p. 5 y 8, salvo lo que ponemos entre llaves, que no aparece en esta edición española sino en la francesa de Cerf (los hispanos son más papistas y les choca una crítica tan abierta a la autoridad pontificia), p. 16: "Se está así muy lejos de las exigencias [por parte del Magisterio] {de una sola doctrina considerada clásica y tomada exclusivamente} de una sola corriente teológica. El Papa [Pablo VI] desea el pluralismo de los intentos... El Magisterio no se delega a los teólogos, de los que postula su ayuda. Pero tampoco toma el lugar de la teología técnica. Hay un abismo entre las catequesis de los miércoles de Pablo VI, que recuerdan los puntos esenciales de la fe que hay que creer y vivir, y los discursos brillantes de Pío XII que parecen salir de un manual clásico. {¡Y no sin razón! Han sido compuestos por profesores demasiado felices de hacer pasar bajo cubierta de la autoridad pontificia sus opciones y sus tesis de escuela}".

[78] Secuencia *Lauda Sion,* de la misa de Corpus Christi: "Atrévete a tanto cuanto puedas, porque [el Salvador] es mayor que toda alabanza y nunca lo alabarás lo suficiente".

lo que es *eficaz,* es decir, la expresión conceptual adecuada (como el medio al fin) para conservar la paz interior o la unidad en la comunidad humana. Pero ¿quién decidirá si nuestra opinión es verdadera? Que al menos se considere que es sincera y puede servir.

Para muestra, basta un botón[79]. El fruto más maduro del subjetivismo, como señala San Pío X, es la verdad de toda religión; con él se abrieron, desde el Concilio Vaticano II, las vías prohibidas del ecumenismo. Pero treinta años después se iba tan barranca abajo que la Comisión Teológica Internacional, alegre de pisar el acelerador en sus primeros tiempos, entonces comenzó a tocar nerviosa los frenos. En 1996 publica *El cristianismo y las religiones*[80], documento que busca moderar la «posición pluralista» de los que defienden el igual valor de toda religión. Es muy interesante ver planteadas con claridad, en el *Status quaestionis*[81], las posiciones extremas a las que llega -en plena coherencia con los principios subjetivistas del ecumenismo- la objetada opinión «pluralista»; y luego tocar, en la parte resolutiva, la impenetrable oscuridad de los argumentos con que se las quiere matizar.

El *Status quaestionis* propone seis problemas. En el tercero se toca valientemente «la cuestión de la verdad» de las religiones: "La cuestión de la verdad acarrea serios problemas de orden teórico y práctico, ya que en el pasado [no subjetivista] tuvo consecuencias negativas en el encuentro con las religiones [pues sin subjetivismo no hay ecumenismo]" (n. 13). Explica allí una versión inmoderada del principio de inadecuación, asociada a la opinión que se combate, excesivamente relativista: "La concepción epistemológica subyacente a la posición pluralista utiliza la distinción de Kant entre *noumenon* y *phaenomenon.* Siendo Dios, o la Realidad última, trascendente e inaccesible al hombre, sólo podrá ser experimentado como fenómeno, expresado por imágenes y nociones condicionadas culturalmente; esto explica que representaciones diversas de la misma realidad no necesiten excluirse recíprocamente *a priori*" (n. 14). El problema, nada pequeño, está en que "la omisión del discurso sobre la verdad lleva consigo la equiparación superficial de todas las religiones, vaciándolas en el fondo de su potencial salvífico. Afirmar que todas son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas. Sacrificar la cuestión de la verdad es incompatible con la visión cristiana" (n. 13). Bien dicho.

El documento considera, en la segunda parte, «los presupuestos teológicos fundamentales» y en la tercera da solución a los problemas planteados. El punto más extensamente discutido, y el más oscuro, es el problema de la verdad. "[La Iglesia] valora lo verdadero, bueno y bello de las religiones desde el trasfondo de la verdad de la propia fe, pero no atribuye en general a la pretensión de verdad de las otras religiones una misma validez. Esto llevaría a la indiferencia, es decir, a no tomar en serio la pretensión de verdad tanto propia como ajena" (n. 96). Los católicos no podemos decir que tenemos la verdad y las otras religiones no, pero digamos al menos que la pretendemos con mayor validez, no sea que caigamos en indiferentismo. "Todo diálogo vive de la pretensión de verdad de los que en él participan. Pero el diálogo entre las religiones se caracteriza además por aplicar la estructura profunda de la cultura de origen de cada uno a la pretensión de verdad de una cultura extraña" (n. 101). Por lo tanto, cuando los pluralistas extremos objetan que los católicos no deben pre tender que nuestra doctrina es superior : *"A* la única mediación salvífica de Cristo para todos los hombres se le atribuye, por parte de la posición pluralista, una pretensión de superioridad" (n. 104), la CTI responde que los que dialogan deben respetar la pretensión de verdad del otro, y los católicos pretendemos que Cristo es superior; que esto está en la "propia estructura de verdad" de la fe cristiana (n. 103).

¿Alguien podrá decir alguna vez si la «estructura de verdad» del cristianismo es más verdadera que la de otra religión? Según la CTI, sólo puede decirse que es nuestra «pretensión», en razón de nuestro «trasfondo cultural».

C. La conciencia, Liberadora de la acción

1º El latrocinio de Prometeo: la autonomía de la conciencia

[79] Lo que sigue son extractos textuales tomados de *La lámpara bajo el celemín,* p. 132-134. En el artículo tercero de esta cuestión disputada tratamos ampliamente del subjetivismo conciliar.

[80] Comisión Teológica Internacional, «El Cristianismo y las religiones», en *Documentos 1969-1996,* BAC, p. 557 a 604. El texto original fue redactado en español.

[81] Aquí se nos ubica rápidamente en el clima teológico en que se mueve el documento, cuando se refiere a las antiguas enseñanzas de los *santos padres:* "En la teología católica anterior al Vaticano II se constatan dos líneas de pensamiento en relación al problema del valor salvífico de las religiones. Una, representada por Jean Danielou, Henri de Lubac y otros... La otra línea, representada por Karl Rahner" (p. 559).

El subjetivismo permitió a Prometeo, la prudencia, robar el fuego divino para los hombres. Según el orden natural - respetado por el sobrenatural-, para que la acción del hombre sea recta, debe estar dirigida por la *prudencia*. Y la prudencia debe estar, a su vez, informada por la *sabiduría* (ya natural, ya sobrenatural) por la que se conoce a Dios como fin último y el orden que las cosas guardan con Él[82]. Si bien la prudencia debe dar su dictamen teniendo en cuenta las circunstancias *particulares* de la acción, por lo que no puede, ni pretende, ni necesita alcanzar una completa certeza especulativa, los principios de la sabiduría -que son como el alma y el marco del dictamen de la prudencia- son *universales*. De allí que la sabiduría, luz participada del Fuego divino, constituya el *tribunal supremo* de la conducta del hombre, tanto en el orden individual como en el social, pues por su carácter universal se eleva sobre las irrepetibles circunstancias del dictamen prudencial y su dictamen se impone a todos los hombres honestos[83].

Pero el subjetivismo subvierte este tribunal al negar la universalidad del conocimiento. Y ésta era -según pensamos- la finalidad fundamental por la que vino a la existencia. Si el humanista se volvió subjetivista, no fue tanto por motivos especulativos sino con un fin práctico: que no exista ninguna autoridad sobre la tierra que juzgue su conducta. Mientras se trate solamente de curiosidades culturales, el humanista no deja de interesarse por la metafísica de Aristóteles, pero cuando la sabiduría pretende reinar en su vida, allí se acaba la amistad. Si, como quiere el subjetivismo, no es posible el conocimiento universal de Dios como fin último y del orden esencial que con Él guarda cada cosa según su naturaleza, entonces para poder juzgar con objetividad la decisión prudencial de una persona, habría que haber estado en su interior para tener presente todas las circunstancias que rodearon su decisión. Y si todo un tribunal pudiera hacer esto, sus miembros nunca podrían ponerse en completo acuerdo, porque son infinitos los aspectos a considerar. Si el subjetivismo permite el pluralismo doctrinal, justifica un pluralismo infinitamente mayor en el orden moral.

Derribado el tribunal de la sabiduría -primero el de la Sabiduría cristiana a la luz de la fe, y en consecuencia el de la sabiduría metafísica a la luz de la razón, que de hecho no se sostiene sin aquél-, los hombres pasan pronto de liberales a libertinos. Saboreada la amargura de sus primeras consecuencias, el humanismo del siglo XVI procuró levantar un nuevo tribunal de la conducta: la «conciencia». Si bien las libres decisiones no deben ser regidas por el tribunal eclesiástico de los teólogos, no por eso están liberadas del control de la razón y la fe, sino que deben responder al juicio moral de la propia conciencia. Desquiciaba así, para provecho propio, otra idea cristiana[84].

Una grave falencia en la defensa católica contra estos movimientos, fue que aún los mejores teólogos tomistas aceptaron defender la moral católica en este nuevo terreno peligrosamente subjetivo. Aunque sostenían la legitimidad de la sabiduría cristiana como regla de conducta, dejaron que se estableciera la conciencia como regla inmediata, lo que si bien no llega a ser falso, es innecesario e inconvenientemente expresado[85]. Ahora bien, en la medida en que la crítica que el pensamiento moderno y las nuevas ciencias le hac-

---

[82] La sabiduría de la que aquí hablamos, consiste en la conjunción de los diversos hábitos intelectuales que perfeccionan el intelecto del hombre en orden a la acción, empezando por la sindéresis y culminando en la sabiduría propiamente dicha, que en el orden natural es la metafísica (teología natural) y en el sobrenatural es la teología (sabiduría adquirida) y el don de Sabiduría (infusa). Cf. *De Vertíate,* q. 17, a. 1: "...Applicantur ad actum habitus rationis operativi, scilicet habitus *synderesis* et habitus *sapientine,* quo perficitur superior ratio, et habitus *scientiae,* quo perficitur ratio inferior; sive simul omnes applicentur, sive alter eorum tantum - se aplican al acto los hábitos de la razón operativa, es decir, el hábito de la *sindéresis* y el hábito de la *sabiduría,* por el que se perfecciona la razón superior, y el hábito de la *ciencia,* por el que se perfecciona la razón inferior; ya sea que se apliquen todos a la vez, ya sólo alguno de ellos". Si bien, como enseña Santo Tomás, para el orden moral individual no es necesario que se posea el hábito de la sabiduría propiamente dicha, pues basta con los principios de la sindéresis, para el orden moral político aquella es indispensable. Para el ejercicio de la prudencia política es absolutamente necesario la asistencia de la teología o sabiduría. Si el individuo no necesita poseerla personalmente, es porque puede participar de ella como bien común social.

[83] Sin querer prejuzgar a nuestro ocasional Lector, suponemos que este párrafo necesitaría muchas explicaciones, porque, si bien tendría que ser éste el enfoque de todo buen tratado de moral, no es el que acostumbran hacer aún nuestros mejores manuales. Y este defecto en la formación católica viene del contagio del enfoque moderno de la conciencia.

[84] Para los autores clásicos griegos y latinos, la conciencia sólo tiene la función de testigo y juez de los propios actos, pero carece de la función de regla antecedente de su moralidad. La conciencia en este sentido aparece con el cristianismo, en especial en San Pablo. Cf. el comentario de Th. Deman O. P. al tratado de la prudencia, en la Suma Teológica publicada por la *Revue de Jeunes*.

[85] Santo Tomás reconoce que hay nombres que, aunque denominan actos, pueden trasladarse a denominar los principios de esos actos, ya sea la potencia o el hábito (como «intelecto» se dice del acto, de la potencia y del hábito de los primeros principios, y «caridad» del acto y del hábito). Sin embargo - advierte el mismo Santo Tomás -, «conciencia» significa acto de tal manera que no con viene para denominar una potencia o un hábito, pues significa «aplicación de

ían a la teología y filosofía escolástica fue ganando terreno, introduciendo el veneno del subjetivismo, el tribunal interior de la conciencia se iba liberando de la tiranía de la sabiduría teológica, abriendo las puertas al relativismo moral. Ahora los hombres eran dueños del fuego divino, capaces de moldear las normas, hasta entonces férreas, según sus conveniencias.

2º La «conciencia recta» según el Concilio

El humanismo conciliar, hemos dicho y repetido, es el supremo intento de Prometeo por salvar la modernidad con una nueva transfusión de catolicismo en sus venas. Aunque, recalcitrantes integristas, nos cueste entenderlo, el Concilio no deja de luchar contra el relativismo en que cae la moral moderna, buscando religar la conciencia humana con la ley divina, pero - eso sí - sin poner en riesgo su libertad. Aquí se trata de aplicar en particular al asunto de la conciencia, el tema general de la trascendencia de la persona humana en cuanto imagen de Dios.

Si leemos ingenuamente las declaraciones de intención de la *Veritatis splendor,* de Juan Pablo II, donde se hace la hermenéutica auténtica de la moral del Concilio, esto es, la de «continuidad con la tradición», podríamos quizás quedar satisfechos. Allí se condenan, al parecer, exactamente los mismos errores que ahora denunciamos nosotros en el pensamiento conciliar, esto es, la supremacía de la libertad, el subjetivismo y la autonomía de la conciencia: "En algunas corrientes del pensamiento moderno se ha llegado a exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores. En esta dirección se orientan las doctrinas que desconocen el sentido de lo trascendente o las que son explícitamente ateas. Se ha atribuido a la conciencia individual las prerrogativas de una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal. Al presupuesto de que se debe seguir la propia conciencia se ha añadido indebidamente la afirmación de que el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia. Pero, de este modo, ha desaparecido la necesaria exigencia de verdad en aras de un criterio de sinceridad, de autenticidad, de «acuerdo con uno mismo», de tal forma que se ha llegado a una concepción radicalmente subjetivista del juicio moral. Como se puede comprender inmediatamente, no es ajena a esta evolución la crisis en torno a la verdad. Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana puede conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia : a ésta ya no se la considera en su realidad originaria, o sea, como acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora; sino que más bien se está orientado a conceder a la conciencia del individuo el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia" (n. 32).

Para corregir estos errores, la Encíclica dice recurrir nada menos que a la doctrina de Santo Tomás, que somete la conducta humana a la ley divina por la mediación de la ley natural: "La Iglesia se ha referido a menudo a la doctrina tomista sobre la ley natural, asumiéndola en su enseñanza moral. Así, mi venerado predecesor León XIII ponía de relieve [en la encíclica *Libertas]* la esencial subordinación de la razón y de la ley humana a la sabiduría de Dios y a su ley. Después de afirmar que «la ley natural está escrita y grabada en el ánimo de todos los hombres y de cada hombre, ya que no es otra cosa que la misma razón humana que nos manda hacer el bien y nos intima a no pecar», León XIII se refiere a la «razón más alta» del Legislador divino. «Pero tal prescripción de la razón humana no podría tener fuerza de ley si no fuese la voz e intérprete de una razón más alta, a la que nuestro espíritu y nuestra libertad deben estar sometidos». En efecto, la fuerza de la ley reside en su autoridad de imponer unos deberes, otorgar unos derechos y sancionar ciertos comportamientos: «Ahora bien, todo esto no podría darse en el hombre si fuese él mismo quien, como legislador supremo, se diera la norma de sus acciones». Y concluye : «De ello se deduce que la ley natural es la misma ley eterna, ínsita en los seres dotados de razón, que los inclina al acto y al fin que les conviene; es la misma razón eterna del Creador y gobernador del universo»" (n. 44).

Por la incorporación de este principio, *Veritatis Splendor* puede combatir el relativismo de la verdad y la consiguiente autonomía de la conciencia subrayando la trascendencia de la conciencia que, por la mediación de la ley natural, acoge la verdad de la ley eterna: "[La] conciencia [es la] norma próxima de la moralidad personal. La dignidad de esta instancia racional y la autoridad de su voz y de sus juicios derivan de la verdad sobre el bien y sobre el mal moral, que está llamada a escuchar y expresar. Esta verdad está indicada por la «ley divina», norma universal y objetiva de la moralidad. El juicio de la conciencia no establece

la ciencia». Por eso no conviene utilizar el nombre de «conciencia» para denominar una regla o norma, que tiene carácter habitual y no puramente actual. La regla o norma interior de la conducta son los principios de la sindéresis, junto con los de la sabiduría y de las ciencias.

la ley, sino que afirma la autoridad de la ley natural y de la razón práctica con relación al bien supremo, cuyo atractivo acepta y cuyos mandamientos acoge la persona humana” (n. 60).

Ahora bien, es claro que de Santo Tomás sólo se va a tomar lo que pueda acomodarse a los principios indeclinables del pensamiento conciliar, esto es, sólo la cáscara de su doctrina. Porque para Santo Tomás, la ley natural son los primeros principios del orden práctico, esto es, *proposiciones* evidentes por sí mismas, que son objeto del hábito de la sindéresis[86]. Son verdades conceptuales, de una universalidad alcanzada por abstracción, que pueden decirse, que pudieron escribirse sobre dos tablas de piedra, cuya aplicación puede reclamarse ante un tribunal. Pero hace tiempo que el pensamiento moderno ha rechazado la objetividad del conocimiento abstracto. El pensamiento conciliar va a permitirse hablar de la verdad, pero la verdad no es nunca la «verdad lógica» del intelecto que abstrae la esencias universales de manera adecuada a la realidad, alcanzando verdadera ciencia. La verdad es siempre, para el Concilio, una realidad misteriosa, «verdad ontológica».

En el orden moral, dice, la "verdad está indicada por la «ley divina», norma universal y objetiva de la moralidad". Ahora bien, la «ley divina» o «eterna» es la esencia divina en sí misma: “La razón encuentra su verdad y su autoridad en la ley eterna, que no es otra cosa que la misma sabiduría divina” (n. 40). Como el hombre no puede poseerla en sí misma, la alcanza por la ley natural o por la revelación: “La libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y de la providencia de Dios. Al prohibir al hombre que coma «del árbol de la ciencia del bien y del mal», Dios afirma que el hombre no tiene originariamente este «conocimiento», sino que participa de él solamente mediante la luz de la razón natural y de la revelación divina, que le manifiestan las exigencias y las llamadas de la sabiduría eterna” (n. 41). Hasta aquí todo parece muy tomista, pero ¿entiende la participación a la manera de Santo Tomás? Claro está que no, porque si la verdad se hallara en las mismas proposiciones conceptuales, se acabaría el gentil pluralismo, pudiendo decirse quién es hereje y quién no.

Léase la Encíclica con atención, y búsquese en todos los textos paralelos del magisterio conciliar, y siempre se encontrará que la ley natural no deja de ser una misteriosa impresión o influencia de la divina Presencia en la luz de la razón, por la que el juicio de ésta se orienta al bien: “La ley moral proviene de Dios y en él tiene siempre su origen. En virtud de la razón natural, que deriva [¿cómo?] de la sabiduría divina, la ley moral es, al mismo tiempo, la ley propia del hombre. En efecto, la ley natural, como se ha visto, «no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundí-da en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios ha donado esta luz y esta ley en la creación». La justa autonomía de la razón práctica significa que el hombre posee en sí mismo la propia ley, recibida del Creador” (n. 40). La cita interior al texto, nada menos que de un opúsculo de Santo Tomás[87]*,* como no menciona ni proposiciones ni abstracción, permite pensar que la razón tuviera ínsita en su propia estructura la inclinación moral. Pero entendida así, sin más, en nada se distingue de la concepción kantiana de la obligación moral, que surge de la naturaleza humana como una forma *a priori* de la razón práctica: el *imperativo categórico,* sin ningún fundamento en el bien objetivamente conocido.

A pesar de las frecuentes citas tomistas, ninguna otra explicación de la Encíclica va a permitir resolver esta indefinición: “El Concilio remite a la doctrina clásica sobre la ley eterna de Dios. San Agustín la define como «la razón, o la voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo»; santo Tomás la identifica con «la razón de la sabiduría divina, que mueve todas las cosas hacia su debido fin». Pero la sabiduría de Dios es providencia, amor solícito. Es, pues, Dios mismo quien ama v, en el sentido más literal y fundamental, se cuida de toda la creación. Sin embargo, Dios provee a los hombres de manera diversa respecto a los demás seres que no son personas: *no desde fuera,* mediante las leyes inmutables de la naturaleza física, sino *desde dentro,* mediante la razón que, conociendo con la luz natural la ley eterna de Dios, es por esto mismo capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación. De esta manera, Dios llama al hombre a participar de su providencia, queriendo por medio del hombre mismo, o sea, a través de su cuidado razonable v responsable, dirigir el mundo: no sólo el mundo de la naturaleza, sino también el de las personas humanas. En este contexto, como expresión humana de la ley eterna de Dios, se sitúa la ley natural: «La criatura racional, entre todas las demás -afirma santo Tomás-, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente para sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al fin debidos. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural»” (n. 43).

Si la ley natural es una inclinación misteriosa del corazón y, según el «principio de inadecuación», no hay ninguna formulación conceptual que pueda reflejarla de manera definitiva, parece que toda norma-

---

[86] Cf. I-II, q. 94, a. 2.

[87] *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologas : Opuscula theo-logica* II, n. 1129. E. Taurinens. (1954), p. 245.

tividad moral dependerá completamente del contexto histórico-cultural. Pero la Encíclica nos dice: No temáis, hombres de poca fe, que por esta razón no dejan de existir normas universales e inmutables: “La gran sensibilidad que el hombre contemporáneo muestra por la historicidad y por la cultura, lleva a algunos a dudar de la inmutabilidad de la misma ley natural, y por tanto de la existencia de «normas objetivas de moralidad» *[Gaudium et spes,* 16] válidas para todos los hombres de ayer, de hoy y de mañana. ¿Es acaso posible afirmar como umversalmente válidas para todos y siempre permanentes ciertas determinaciones racionales establecidas en el pasado, cuando se ignoraba el progreso que la humanidad habría hecho sucesivamente? No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura. Por otra parte, el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las transciende. Este algo es precisamente la naturaleza del hombre: precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser” (n. 53).

El fundamento, entonces, de la objetividad inmutable de la moral está en la verdad profunda de la naturaleza humana. Pero *Veritatis splendor* reconoce que, para el Concilio, la universalidad e inmutabilidad de la ley natural pertenece sólo a su sustancia (que nadie mide) y no a la fórmula conceptual que la expresa. Por lo tanto, la mentada objetividad termina fundándose, con optimismo, en la buena voluntad humana para hallar en cada situación la fórmula más adecuada, o mejor, la menos inadecuada: “Ciertamente, es necesario buscar y encontrar *la formulación* de las normas morales universales y permanentes *más adecuada* a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y de hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad. Esta verdad de la ley moral - igual que la del depósito de la fe - se desarrolla a través de los siglos. Las normas que la expresan siguen siendo sustancialmente válidas, pero deben ser precisadas y determinadas *«eodem sensu eademque sentencia»* según las circunstancias históricas del Magisterio de la Iglesia, cuya decisión está precedida y va acompañada por el esfuerzo de lectura y formulación propio de la razón de los creyentes y de la reflexión teológica” (n. 53, las cursivas no son nuestras sino del mismo texto).

Así se nos da la verdadera hermenéutica del n. 16 de *Gaudium et spes,* donde el Concilio trata de la «dignidad de la conciencia moral»[88].

3º Conclusión

El hornerito tiene la ley natural grabada en su corazón, y si se deja a este pájaro en libertad tiende a hacer casitas de barro tanto en Brasil como en Argentina, siguiendo sus instintos universales e inmutables. El cristiano también tiene la ley evangélica grabada en el corazón desde su nacimiento por el Bautismo, a manera de un instinto divino por el que es conducido a obrar bien no sólo por las virtudes, sino también por los dones, de cuyos movimientos el hombre no puede dar razón, pues obran de un modo divino. De allí que si al santo se lo deja en libertad -sólo el santo es perfectamente dócil al Espíritu Santo-, obra siempre lo mejor: ama y haz lo que quieras.

Pues bien, el Concilio va a entender la misma ley natural de un modo parecido, como impulsos divinos que llevan al bien, propios de la naturaleza del hombre, que este no puede expresar sino de manera insuficiente. Como además, en su optimismo, ha olvidado que el corazón del hombre está herido por el pecado original, cree que, como el hornerito, basta que se lo deje en libertad para que construya su casita en paz y lo haga todo bien.

El único problema es que no es cierto. La mente humana tiende por naturaleza a la verdad y al bien, pero a la verdad y al bien *racional,* concebidos por abstracción y perfectamente expresables por un lenguaje

---

[88] *Gaudium et spes* n. 16: “En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien, y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el habito del pecado”.

suficientemente cultivado. Además, es el único animalito *social,* que no nace con instintos y debe ser educado. Justamente debe recibir su formación moral por la enseñanza de la sabiduría, que conforme su prudencia y las demás virtudes. Y la sabiduría no es patrimonio de uno sólo, sino que es el bien más universal e inmutable de los bienes comunes creados.

No conviene hablar de «formación de la conciencia», como si uno tuviera que conducirse mirándose uno mismo, sino de «formación en la ciencia», ciencia que debe ser verdadera sabiduría, sabiduría que debe ser sabiduría cristiana, pues no hay otra que pueda señalarle al hombre el camino de su salvación y perfección. La educación verdadera sólo puede alcanzarse mirando a la Iglesia, Madre y Maestra.

El Concilio se ha hecho una madre moderna que renuncia a su oficio, dejando a sus hijos que se formen en libertad como los pajaritos. Pero el niño al que no se enseña y reprende, se pierde. Y pierde a su madre.

D. LA GRACIA, LIBERADORA DE LA NATURALEZA

1º El naturalismo humanista

La vida cristiana está marcada por tres grandes verdades: Dios nos creó ordenados a un fin sobrenatural, la naturaleza humana fue herida por el pecado original, y fuimos redimidos por la Cruz de Cristo. De allí que quede revestida de negatividad: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo" (Lc 9, 23). La Edad Media emprendió este camino con fe y generosidad, pero en el umbral de la santidad, la mayoría se espantó y miró para atrás, extrañando las cebollas de Egipto. Así nació el humanismo.

El humanismo -dijimos- es el monje secularizado que, vacilando en su fe, juzgó irracional despreciar de ese modo los valores humanos. No implica necesariamente la apostasía -aunque termina en ella-, pero sí implica la revancha de la naturaleza sobre las exigencias de la gracia. El humanismo, como su nombre lo da a entender con sinceridad, es primera e inmediatamente un «naturalismo». Aunque lo es sólo en primer lugar, porque, como hemos mostrado al hablar del subjetivismo, no puede quedarse allí: la sabiduría cristiana no se lo permite. Por eso, en la defensa de sus posiciones, se irá viendo obligado a renunciar a sus posesiones naturales, comenzando por la certeza de su conocimiento y terminando en la contranatura de la homosexualidad.

2º El naturalismo conciliar

El nuevo humanismo conciliar es un intento de retorno a sus principios, tratando de reforzar la dosis de catolicismo. El Concilio dice a los humanistas viejos: *Nolite timere,* que el mismo Santo Tomás reconoce que la gracia no niega la naturaleza sino que la perfecciona: "*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat...*"[89]. Esta verdad, que cabría destacar desde un punto de vista apologético para justificar la aparentemente negativa espiritualidad cristiana, pasa a ser, en el pensamiento conciliar, la esencia misma del orden de la gracia: Dios nos da su gracia para hacernos perfectos hombres, en particular para perfeccionar nuestra libertad. El orden de gracia estaría ordenado, por su misma finalidad, a la perfección de la naturaleza. Ya no habría que llamarlo orden *sobrenatural,* sino *subnatural* (aunque no hemos encontrado este sincero término en los documentos conciliares).

Demos una mirada a *Gaudium et spes,* carta magna del humanismo conciliar, y podremos comprobarlo. En el n. 16 se enseña que la dignidad del hombre consiste en la conciencia: "Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana" (n. 16). Pero ¿no habría que decir que la dignidad humana consiste en haber sido elevados a la participación de la naturaleza divina? Claro que sí, pero esto se dice en el punto siguiente. ¿Qué es lo más propio de la naturaleza divina? La autonomía. Por eso el hombre participa de la divinidad al seguir la ley de la conciencia en libertad: "La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. [...] La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección" (n. 17). Sin embargo, hay un riesgo para la dignidad humana, porque "la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado" (n. 16). De allí la necesidad de la gracia: "La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios [la de la propia conciencia], ha de apoyarse necesariamente en la gracia de

[89] I, q. 1, a. 8 ad 2: "Pues como la gracia no quita la naturaleza, sino que la perfecciona..."

Dios" (n. 17). En esta primera mención de la gracia que hace la Constitución, queda claro que su función es la de reparar y sostener la libertad.

En perfecta coherencia, nos dice el Concilio que la Revelación no consiste, como creíamos, en darnos a conocer el misterio de la naturaleza divina en su vida trinitaria, sino en dar a conocer el misterio de la naturaleza humana. Porque como "todo hombre resulta para sí mismo un problema no resuelto, percibido con cierta oscuridad" (n. 21), "Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación" (n. 22). Parece haber sido ésta la gran finalidad de la Encarnación: "El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. [...] Este es el gran misterio del hombre que la Revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad" (n. 22).

E. CONCLUSIÓN

El humanismo moderno -¡no el integral, por favor!- sostiene la dignidad de un hombre cuyo valor supremo es la libertad, cuya inteligencia está liberada de la tiranía de la realidad por el relativismo subjetivista, cuya moral está regida por la ley suprema de su propia conciencia. Es un hombre que no reconoce nada que esté por encima de su propia naturaleza, que se ha vuelto ateo, al menos de hecho, por haber renunciado - como reconocía Pablo VI - a la trascendencia de las cosas supremas.

Prometeo, es decir, el Concilio, le sale al encuentro y le propone un «humanismo nuevo», en el cual no sólo no perderá ninguna de sus costosas conquistas, sino que se verá enriquecido con el fuego divino: la herencia de la Iglesia. Que se acuerde que de Ella tomó sus riquezas y que advierta que sólo Ella las conserva:

• En la libertad está ciertamente -concede el Concilio- la dignidad suprema del hombre, pero por ella trascendemos la condición de puras creaturas y nos elevamos a la condición de imagen del Creador. La libertad es participación de la naturaleza divina. Véase cómo la libertad aparece más bella considerada en su trascendencia.

• Es cierto -concede el Concilio- que nuestras fórmulas conceptuales dependen de nuestra subjetividad y no están sometidas a la tiranía de un único sistema doctrinal, pero la inteligencia puede trascender lo puramente fenoménico y tener la experiencia de la Verdad en el misterio de Dios. Y que el hombre no tema, porque en el misterio de Dios no hallará otra cosa que la revelación de su propio misterio: así como Dios se ve a sí mismo en el hombre, hecho a su imagen, el hombre se ve a sí mismo en Dios.

• La conciencia -concede el Concilio- es ciertamente la ley suprema de la moralidad, pero como las humanas tendencias del corazón son ley natural, participación de la ley eterna del Creador, todo hombre de buena voluntad cumple espontáneamente con la voluntad de Dios. No temamos, entonces, que la voluntad de Dios es que seamos libres de hacer lo que bien nos parezca.

• Es cierto -concede por último el Concilio- que más de un teólogo ha presentado la gracia divina como un fuego que consume al hombre como incienso para gloria de Dios, pero en realidad la gracia, participación de la naturaleza divina, no es otra cosa que la plenitud de la libertad de los hijos de Dios. Pero la experiencia muestra que el *hábito* del pecado reduce la libertad (un solo pecadito es poca cosa), pues el que fuma ya no puede dejar de fumar. Pues bien, la gracia de Dios nos ayuda a liberarnos de estas estructuras esclavizadoras del pecado.

Razón tenía Pablo VI para declarar que entre el humanismo ateo y el humanismo nuevo del Concilio no había ningún conflicto. La única diferencia está en que el primero anda huérfano y el segundo tiene a Dios y a la Iglesia a su servicio[90].

[90] **Nota.** Estudiar la doctrina conciliar en los mismos documentos del Concilio tiene una *ventaja* y una *desventaja*. Tiene la *desventaja* de estar poco desarrollada y como escondida en frases simples, de manera que sólo la halla el que la quiere hallar. Fue preparada por la teología nueva preconciliar, y habría que recurrir a sus escritos para discernirla. Pero tiene una *ventaja* no pequeña. Los escritos de los neoteólogos preconciliares, publicados en un medio todavía hostil, son deliberadamente complejísimos, escritos en un lenguaje teológico personal, de manera que sólo pueden ser comprendidos por el que se empapa del pensamiento del autor. Pero en los documentos conciliares, por el estilo simple que deben guardar, esta nueva doctrina deja todos sus ropajes verbales y aparece en toda su simplicidad. Y la simplicidad de estos enormes errores es, diríamos, *brutal*.

El Cristiano	TRUCOS principios católicos transpuestos	El Hombre Nuevo
Dios se hace hombre para llevar al hombre a ser Dios : DEIFICACIÓN la naturaleza se subordina a la gracia	La gracia perfecciona la naturaleza ⇒ la gracia humaniza al hombre	Dios se hace hombre para llevar al hombre a ser hombre : NATURALISMO la gracia se subordina a la naturaleza
El intelecto perfeccionado por el Magisterio DOCTRINA adecuación a la realidad y a la Revelación	El sujeto conoce a su modo ⇒ no alcanza esencias universales	El intelecto liberado del magisterio cristiano SUBJETIVISMO sin sujeción a la Revelación ni a la realidad
La voluntad rectificada por el Gobierno OBEDIENCIA "la verdad os hará libres"	El mérito supone el libre arbitrio ⇒ el valor supremo es la libertad (de pecar)	La voluntad liberada del gobierno cristiano LIBERALISMO *"non serviam"*
La acción santificada por el Sacerdocio CARIDAD la sabiduría justifica la acción	La buena conciencia justifica la acción ⇒ todo hombre es bueno, obre según conciencia	La acción liberada de la santificación cristiana MAQUIAVELISMO la acción eficaz justifica la ideología

CAPÍTULO 3

LA NUEVA IGLESIA

Pablo VI afirma, en el discurso de clausura, que el Concilio tuvo dos grandes «intenciones religiosas»: una *última,* acercarse al hombre moderno por un «nuevo humanismo», y otra *inmediata,* la «redefinición» de la Iglesia: “El Concilio, más que de las verdades divinas, se ha ocupado principalmente de la Iglesia, de su naturaleza, de su composición, de su vocación ecuménica, de su actividad apostólica y misionera. Esta secular sociedad religiosa, que es la Iglesia, ha tratado de realizar un acto reflejo sobre sí misma para conocerse mejor, *para definirse mejor* y disponer, consiguientemente, sus sentimientos y sus preceptos” (n. 5). En el capítulo anterior hemos hablado de aquella última intención, ahora nos toca hablar de esta más “directa y primordial intención religiosa” (n. 5).

Es claro que convenía guardar este orden porque, si bien la instauración del «nuevo humanismo» es algo último en cuanto a la ejecución, estuvo ciertamente primero en la intención. La redefinición de la Iglesia es una intención «directa», esto es, más inmediata, y si el Papa la considera «primordial», es justamente porque constituye el medio para alcanzar aquello. La Iglesia, como buena samaritana, se redefine para salvar al humanismo moderno, que yace herido a la vera del camino: “El humanismo laico y profano ha aparecido, finalmente, en toda su terrible estatura y, en cierto sentido, ha desafiado al Concilio. La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión -porque tal es- del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. [Lo que se dio fue una redefinición de la misma Iglesia:] La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo” (n. 8).

Después de lo dicho en el capítulo anterior, podemos comprender las líneas generales de la redefinición de la Iglesia según el Concilio. Esta consiste en un redimensionamiento en el contexto de la humanidad, más precisamente, en un humilde *achicamiento.* Ha sido tan grande la estima de los valores humanos, que el Concilio ha tomado conciencia de que la Iglesia católica no es lo único que vale y existe, como antes Ella pareció pensar. Antes la Iglesia católica parecía creer que Ella era *Todo,* pero ahora ha tomado conciencia que es *Parte* de un Todo más grande, es algo en la Humanidad y para la Humanidad: “La religión católica y la vida humana -reconoce Pablo VI- reafirman así su alianza, su convergencia en una sola humana realidad: *la religión católica es para la humanidad;* en cierto sentido, ella es la vida de la humanidad” (n. 15).

La primera sorpresa que trae el achicamiento de la Iglesia, consiste en descubrir que hay algo respetable más allá de sus fronteras: el mundo y las religiones. Antes la Iglesia se consideraba como única Arca de salvación, y de sus muros para afuera sólo veía un reino de tinieblas condenado a la perdición. Toda su actividad estaba dirigida *ad intra,* en un esfuerzo de conversión e incorporación de los hombres y de los pueblos en Ella misma. Ahora que el Concilio la ve como parte de algo mayor, aparece una doble dirección de actividades y preocupaciones, *ad intra y ad extra*[91]. Esto nos pide dividir nuestro capítulo en cuatro temas:

A. La Iglesia y el Reino de Dios. Aquí consideraremos cómo la Iglesia pasa a ser parte de la Humanidad y qué funciones debe cumplir para la Humanidad.

---

[91] Joseph Ratzinger, *Mi vida. Recuerdos* (1927-1977), Ediciones Encuentro, Madrid 1997, p. 99: “Había, ciertamente, un tácito consenso sobre el hecho de que la Iglesia era el tema principal de la Asamblea conciliar, que de tal modo reemprendería y llevaría a término el camino trazado por el concilio Vaticano L precozmente interrumpido a causa de la guerra franco-prusiana del año 1870. Los cardenales Montini y Suenens trazaron planes para un implante teológico de vasto alcance de las labores conciliares, en el que el tema «Iglesia» debía ser articulado en las cuestiones «Iglesia hacia dentro» e «Iglesia hacia fuera». La segunda articulación temática debía permitir afrontar las grandes cuestiones del presente desde el punto de vista de la relación Iglesia-mundo”.
Monseñor B. Tissier de Mallerais, *Marcel Lefebvre. Une vie,* Clovis 2002, p. 298-299: “A partir de marzo de 1962 Suenens se quejó ante Juan XXIII de la cantidad «abusiva» de esquemas: no menos de 70. Juan XXIII, que no había dado ninguna línea directriz a la obra preparatoria, y que no quería enfrentarse a Ottaviani, le encargó a Suenens que despejara secretamente el terreno. El plan de Suenens consistió en volver a utilizar todos los esquemas preparatorios y reelaborarlos dentro de un marco bipartito: lo que la Iglesia tenía que decir a sus hijos *ad intra,* y lo que le tenía que decir al mundo *ad extra.* La segunda parte era, evidentemente, una novedad revolucionaria”.

B. La Iglesia y el Mundo. Establecida la distinción entre la Iglesia-parte y la Humanidad-todo, pasamos a considerar la distinción y relación entre la esfera religiosa de la Humanidad, donde se incluye la Iglesia, y la esfera profana, a la que podemos llamar Mundo. Aquí entonces no consideramos la relación de parte a todo, sino de parte a parte, en cierto modo de mitad a mitad.

C. La Iglesia y las Religiones. Dentro de la esfera religiosa, la Iglesia católica descubre nuevas relaciones con las demás religiones, supuestamente fundamentales en orden a su relación con el Mundo y a la instauración del Reino de Dios en toda la Humanidad.

D. La Iglesia Comunión. Finalmente, habiendo considerado todas las nuevas relaciones *ad extra,* pasamos a considerar cómo entiende el Concilio que la Iglesia debe redefinirse en su constitución íntima, *ad intra,* para poder cumplir más adecuadamente las funciones anteriores, que hasta ahora tenía ignoradas.

A. La Iglesia y el Reino de Dios

1º La doctrina católica

Se puede decir que toda la predicación de Nuestro Señor giró en tomo al Reino de los cielos o Reino de Dios. Jesucristo habla del Reino como de una realidad por venir, pero que no deja de estar en cierto modo presente; enseña que el Reino ya presente es algo interior al hombre, pero que constituye también una realidad social[92]. Es verdad que en los Evangelios se habla mucho del Reino y poco de la Iglesia, mientras que a partir de Pentecostés comienza a hablarse más de Iglesia que de Reino, como se ve en los demás escritos del Nuevo Testamento[93]. Pero es claro que, con matices diversos, ambos términos significan lo mismo.

En la solemne declaración de Nuestro Señor a San Pedro, que refiere San Mateo, queda incontestablemente afirmada la identidad entre Iglesia y Reino: "Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos" (Mt 16, 18-19). "Este reino de Dios -comenta un autor-, expresión que puede tener un significado más o menos amplio según el contexto, en este lugar [de Mateo 16], por el perfecto paralelismo con la frase anterior y la siguiente: «Todo lo que atares *en ia tierra,* quedará atado en los cielos», sólo puede significar el reino de Dios existente en la tierra, ya que Pedro, el apóstol que tiene delante Jesús, será la autoridad suprema de este reino. Reino de Dios o reino de los cielos e Iglesia no son, pues, realidades distintas, sino la misma realidad bajo dos aspectos. Y en esto se corresponde armónicamente el Nuevo Testamento con el Antiguo: como el pueblo escogido era el reino de Dios del Antiguo Testamento, así, en el Nuevo, la Iglesia de Cristo es el reino de Dios en la tierra. Por tanto, cuando Cristo habla del reino de Dios en la tierra, habla en realidad de su Iglesia"[94].

El Reino de Dios significa principalmente aquella realidad que se va a establecer plenamente allende la historia, después de la segunda venida de Nuestro Señor. La Iglesia, en cambio, se refiere principalmente a la sociedad de los bautizados instituida por Nuestro Señor en la historia, en su primera venida, esto es, la Iglesia militante. Pero Nuestro Señor habla también del Reino como algo ya constituido en la tierra, refiriéndose a la Iglesia militante; y el Reino que trasciende la historia es lo que se entiende como Iglesia triunfante. En el único punto en que la noción de «Reino» parece más amplia que la de «Iglesia», es en cuanto se refiere al reinado interior de Dios en el corazón del cristiano. Pero esto tampoco es ajeno a la noción de

---

[92] No hemos encontrado exposición más completa de la noción bíblica de Reino de Dios que la que trae el *Dictionnaire de la Bible,* publicado por Vigouroux. El artículo *«Reino de Dios o Reino de los Cielos»* (que ocupa las columnas 1237 a 1257 del quinto tomo, año 1912), fue redactado por el Padre J.-B. Frey, miembro de la Comisión Bíblica en Roma. Estudia ese concepto primero en el Antiguo Testamento, luego en la literatura judaica, y finalmente en el Nuevo Testamento.

[93] En San Mateo aparece 4 veces «reino de Dios» y 32 «reino de los cielos» (San Mateo escribe a los judíos y sigue la usanza de no pronunciar el nombre de Jehová, reemplazándolo por el lugar de su trono); San Marcos trae «reino de Dios» 14 veces y San Lucas 32. En San Juan aparece sólo 2 veces; en los Hechos 6 y en los demás escritos 5 veces. El uso del término «iglesia» tiene, en cambio, una frecuencia inversa; en los Evangelios aparece usado sólo dos veces en San Mateo, mientras que en los Hechos se menciona 23 veces, 64 en San Pablo y 20 en el Apocalipsis. Iglesia, *εκκλησια,* significa asamblea o reunión de fieles, y la Iglesia de los cristianos, realización del Reino de Dios, se consolida recién en Pentecostés, por lo que a partir de entonces va reemplazando la referencia al Reino.

[94] Francisco de B. Vizmanos S. J. e Ignacio Riudor S. J.*, Teología fundamental para seglares,* BAC Madrid 1963, p. 565.

Iglesia, porque el Reino inmanente se establece en las almas por la fe y la caridad, principios por los que se pertenece a la Iglesia de Cristo.

De allí que la sana teología haya siempre identificado estos dos conceptos: "Reino de Dios -dice Santo Tomás- se entiende 1 como por antonomasia, de dos maneras: a veces como la congregación de los que caminan por la fe; y así se dice Reino de Dios a la Iglesia militante; otras veces, en cambio, como el cole-gio de aquellos que ya están establecidos en el fin; y así se dice Reino de Dios a la Iglesia triunfante"[95].

Esta no es sólo doctrina teológica, sino doctrina católica sostenida por el mismo Magisterio. Los Papas, ciertamente, hablan de la Iglesia y del Reino de Cristo como de una misma e idéntica cosa. León XIII comienza su encíclica sobre la masonería *Humanum Genus* diciendo: "El género humano, después de apartarse miserablemente de Dios, creador y dador de los bienes celestiales, por envidia del demonio, quedó dividido en dos campos contrarios... El primer campo es el reino de Dios sobre la tierra, es decir, la Iglesia verdadera de Jesucristo". Pío XI dice en *Quas Primas: "Catholica Ecclesia, quae est Christi regnum in terris,* la Iglesia católica, que es el Reino de Cristo en la tierra... Tal se nos propone ciertamente en los Evangelios este reino [de Cristo], para entrar en el cual los hombres han de prepararse haciendo penitencia, y no pueden de hecho entrar si no es por la fe y el bautismo" (Denzinger 2195). Pío XII condena en *Mystici Corporis* a los que distinguen una Iglesia ideal de la Iglesia jurídica y aclara: "El Eterno Padre quiso [la Iglesia], ciertamente, como «reino del Hijo de su amor»; pero un verdadero reino, en el que todos los fieles le rindiesen pleno homenaje de su entendimiento y voluntad". En verdad no terminaríamos nunca si tuviéramos que hacer la lista de los pasajes donde los Papas identifican la Iglesia con el Reino de Dios.

2º La distinción conciliar entre Iglesia y Reino de Dios

Sin embargo, otra de las muchas sorpresas que depara la doctrina conciliar al ingenuo católico tradicional, es la distinción entre Iglesia y Reino de Dios. Cuando leemos en *Lumen gentium* que la Iglesia es el "reino de Cristo presente actualmente en misterio" (n. 3) y que "constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino" (n. 5), podría parecemos que en nada se distingue de lo que teníamos aprendido: la Iglesia que milita en la tierra es el Reino de Dios en el misterio dé la fe; y es a la vez semilla del Reino de los Cielos, es decir, de la Iglesia triunfante en la claridad de la gloria. Pero donde no veíamos conflicto, la Comisión Teológica Internacional encuentra "la difícil cuestión de la relación entre la Iglesia y el Reino"[96]. ¿Por qué lo fácil se hace difícil? Porque para nosotros el Reino es simplemente la Iglesia, pero, bien leído, para el Concilio no: "Mientras que muchos Padres de la Iglesia, muchos teólogos medievales y los Reformadores del siglo XVI identifican generalmente la Iglesia y el Reino, se tiende, sobre todo desde hace dos siglos, a poner entre ambos una distancia más o menos grande"[97]. Hoy esta distancia se considera doctrina comúnmente aceptada: "Afirmar la relación indivisible que existe entre la Iglesia y el Reino -dice el entonces Cardenal Ratzinger- no implica olvidar que el Reino de Dios, aún considerado en su fase histórica, no se identifica con la Iglesia en su realidad visible y social"[98].

3º Los motivos de la distinción

Al levantarse en defensa de los valores humanos, el humanismo dice enfrentarse no tanto con Dios sino con sus representantes, es decir, con la constitución jerárquica de la Iglesia. En la medida en que se fue alejando de la Iglesia católica, la terminó negando como legítima heredera de Jesucristo. Pero como es imposible separar la figura de Jesucristo de la predicación del Reino de Dios, aprovechó las diferencias de matices entre las nociones de Iglesia y Reino para decir que una cosa es el Reino que Cristo prometía y otra la Iglesia que de hecho surgió como institución. Esta acusación se ha hecho clásica en frase del modernista A. Loisy (excomulgado por San Pío X en 1908): "Jesús anunciaba el Reino de Dios, y lo que vino fue la Iglesia", objeción que, hasta antes del Concilio, era obligadamente considerada en todo tratado teológico o apologético al estudiar la institución de la Iglesia por Jesucristo.

Como además del aspecto social del Reino, que es donde se identifica con la Iglesia militante, Nuestro Señor habló también de su carácter inmanente y de su realización trascendente, de allí que estos dos últimos aspectos hayan servido para negar el primero: "Dos teorías -dice Zapelena- han alcanzado máxima

---

[95] *Comentario a las Sentencias,* libro IV, dist. 49, q. 1, a. 2 E, corpus: "Regnum Dei, quasi antonomastice, dupliciter dicitur: quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulant; et sic Ecclesia militans Regnum Dei dicitur: quandoque autem illorum collegium qui jam in fine stabiliti sunt; et sic ipsa Ecclesia trium-phans Regnum Dei dicitur".
[96] Comisión Teológica Internacional, «Temas selectos de eclesiología (1984)», en *Documentos 1969-1996,* BAC 1998, p. 371.
[97] Ibíd., p. 372.
[98] Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus,* del 6 de agosto del 2000, n. 19.

celebridad en nuestros tiempos : la primera es la interpretación escatológica del Reino de Dios, que ha triunfado totalmente en las filas de los modernistas; la otra es la interpretación del Reino de Dios puramente interno, que cuenta con insignes patrocinadores en la escuela protestante liberal"[99]. La interpretación escatológica es sostenida principalmente por A. Loisy, y la de un reino puramente interior es defendida por Sabatier en Francia y por Harnack en Alemania. Zapelena las expone y refuta ampliamente en su tratado, estableciendo finalmente la tesis: "El Reino de Dios que Cristo anunció, es la sociedad propiamente dicha que Cristo mismo inmediata y voluntariamente instituyó: su Iglesia".

Pero más recientemente, entre los protestantes ha habido opiniones más ecuménicas que, sosteniendo la distinción entre Reino e Iglesia, reconocen sin embargo que ésta también estuvo en la intención de Cristo -por supuesto que entienden la Iglesia como algo mayor, de lo que la Iglesia católica es sólo, en el mejor de los casos, una parte-. En un escolio de su tratado sobre la Iglesia, Salaverri considera este asunto: «En qué difieren los conceptos de Reino de Dios e Iglesia». En nota, después de mencionar las opiniones racionalista y escatologista, hace referencia a una tercera posición más matizada: "Los [críticos] más recientes, en cambio, como K. Barth, G. Gloege, H. D. Wendland, K. L. Schmidt, afirman que no sólo el Reino de Dios, sino también la Iglesia tiene a Cristo como autor; sin embargo en su mente el Reino no es sino trascendente y triunfante, mientras que la Iglesia, por el contrario, es sólo temporal y militante; y por eso establecen una absoluta distinción y contraposición entre el Reino y la Iglesia, aunque concedan que la Iglesia se ordena al Reino como un instrumento de Dios en el cual obra eficazmente la virtud del Reino"[100].

En este contexto, el humanismo nuevo de los católicos que querían hacer las paces entre la Iglesia y el mundo moderno, trató de acomodar esta distinción de manera más estrecha con la doctrina tradicional. Ya Maritain lo intenta en su *Humanismo integral*. Pero ¿por qué también ellos la necesitan sostener? No es difícil de explicar.

Lo que aquí está en juego es la *universalidad* o «catolicidad». Por poco que se conozca a Jesucristo, se ve claro que su persona y su obra tienen una intención de universalidad. Y por poco que se conozca al humanismo, también se ve claro su pretensión de «catolicidad», pues pone a la persona humana como *rex et centrum* de toda la creación. Pero aunque la institución fundada por Cristo se arrogue el título de «católica», es irremediablemente claro que deja muchas cosas humanas fuera de Ella: todo el *novus ordo* político, que la ignora cada vez más, y multitud de otras religiones. Lo que hará, entonces, el católico humanismo nuevo, será reconocer *universalidad de hecho* sólo al Reino de Dios, de manera que abarque efectivamente a toda la humanidad, y reconocerle a la Iglesia una *universalidad sólo de intención,* esto es, que por su función o misión se dirige a toda la humanidad:

• La universalidad del *Reino trascendente* o escatológico no presenta mayor problema. Primero, porque es un problema futuro, y los problemas futuros no constituyen ningún problema. Segundo, porque Dios se arreglará para que haya una nueva tierra donde todo hombre será rey y sacerdote. Lo único que hay que matizar en la doctrina tradicional, es el asunto de la *salvación universal.* Porque no responde a los principios humanistas discriminar entre derecha e izquierda, reservando para aquellos las alegrías y para éstos las tristezas. Pero aún este asunto de la salvación universal, como es futuro, no es problema, y basta establecerlo como pura posibilidad[101].

• El problema se presenta respecto al presente, porque los inhumanos tradicionalistas sostienen que la Iglesia es la única Arca universal de salvación, mientras que los humanistas viejos dicen que no. El principio de solución se halla en relegar la universalidad de hecho al *Reino inmanente* porque, aunque no es futuro, es invisible y misterioso, y los problemas invisibles casi tampoco son problema. El humanismo nuevo va a afirmar, entonces, que todo hombre, por el hecho de ser hombre, pertenece interiormente al Reino de Dios, por lo que alguna relación guarda con la Iglesia. Así cierra la ecuación de la universalidad: *Humanidad = Reino de Dios* (inmanente) = *Iglesia.* Y si alguno se inquieta preguntándose en qué consiste el Reino de Dios en el corazón de todo hombre, sepa que es otro de los favores de Prometeo con la astucia del subjetivismo. Porque la Revelación no deja de ofrecer algunos asideros para hallar, por la unión hipostática, cierta relación entre Jesucristo y la naturaleza humana: *"Ipse Films Dei, in ~ carnatione sua cum omni*

[99] Timotheus Zapelena S. J.*, De Ecclesia Christi,* Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1930, p. 4.
[100] Ioachim Salaverri, S. J.*,* «De Ecclesia Christi», in *Sacrae fheologiae Summa,* vol. I, 2ª ed. BAC Madrid 1952, p. 544.
[101] Se sostiene un amor tal por parte de Dios a la dignidad de toda persona humana que, si se cree en la omnipotencia divina, se puede concluir que todos se salvan. Pero a la vez se afirma la «posibilidad» de la condenación, no sólo porque negarlo sería herejía explícita, sino también para no reducir los márgenes de la libertad del hombre moderno, que quiere tener el derecho de irse, si quiere, al infierno.

homine quodammodo se univit"[102]. La explicación detallada de cómo un cosa conlleva la otra, puede dejarse en las imaginativas manos del pluralismo teológico[103].

• El conflicto con la doctrina tradicional parecía insalvable en cuanto al *Reino social* y su relación con la Iglesia como sociedad visible, sobre todo por los últimos desarrollos de la doctrina de Cristo Rey. Pero aquí es donde el humanismo nuevo desplegó mayor originalidad, inventando el mito de la «nueva cristiandad», del que se hizo abanderado Maritain: hasta ahora nadie se había dado cuenta de que Cristo reina en los estados de la «sana laicidad», cuyo modelo ejemplar es Estados Unidos. De esto hablaremos en el próximo punto, al tratar de la relación Iglesia- Mundo. Ahora señalemos la no menos original explicación conciliar de la relación entre la Iglesia y el Reino, por medio de la noción de *sacramento-misterio*: el Reino es misterio invisible y la Iglesia católica es el sacramento o signo que lo hace en cierto modo visible y lo promueve eficazmente en su misterioso crecimiento. De esta sutil manera se explica que la Iglesia sea y no sea el Reino: lo es en cuanto lo significa y contiene, no lo es en cuanto lo sirve y persigue. Y se le conserva a la Iglesia algún título de universalidad: no será el Arca, sino el *"Sacramento universal de salvación"*[104].

4º Iglesia y Reino de Dios según *Lumen gentium*

¿Para *Lumen gentium* la Iglesia se identifica o no con el Reino? La respuesta no es inmediata porque la Iglesia es identificada con el Reino incoado en la tierra -*inauguratus in tenis*- a través de la misteriosa noción de «misterio»: "La Iglesia, o Reino de Cristo presente ya en el misterio, crece visiblemente en el mundo por el poder de Dios" (n. 3).

Esta difícil expresión es oscuramente explicada en el párrafo n. 5, dedicado especialmente a tratar este asunto: "El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesús dio comienzo a su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del Reino de Dios prometido desde siglos en la Escritura: «Porque el tiempo está cumplido, y se acercó el Reino de Dios» (Mc 1, 15, cf. Mt 4, 17). Ahora bien, este Reino brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo. La palabra de Dios se compara a una semilla sembrada en el campo (Mc 4, 14): quienes la oyen con fidelidad y se agregan a la pequeña grey de Cristo (Lc 12, 32), ésos recibieron el Reino; la semilla va después germinando poco a poco por su vigor interno, y crece hasta el tiempo de la siega (Mc 4, 26-29). Los milagros de Jesús, a su vez, confirman que el Reino ya llegó a la tierra: «Si expulso los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el Reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11, 20 Mt 12, 28). Pero sobre todo, el Reino se manifiesta en la Persona misma de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, que vino «a servir y a dar su vida para la redención de muchos» (Mc 10, 45)".

Hasta aquí podría parecer que el Reino de Dios no es otra cosa que la Iglesia. Pero el último párrafo nos advierte que se distinguen: "Por esto la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio -*germen et initinm*- de ese reino. Y, mientras ella paulatinamente va creciendo, anhela simultáneamente el Reino consumado y con todas sus fuerzas espera y ansia unirse con su Rey en la gloria"'. Es evidente que el Reino a instaurar en todos los pueblos no es el Reino consumado en la gloria, sino ese Reino que se dijo que ya llegó. Pero ese Reino en la tierra ya no se dice que sea la Iglesia, sino que la Iglesia tiene la misión de anunciarlo e instaurarlo, que la Iglesia es *sólo germen e inicio* del Reino en la historia y en la tierra[105].

---

[102] *Gaudium et spes* n. 22: "Como en él [Cristo], la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida, por lo mismo también en nosotros ha sido elevada a dignidad sin igual. *El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre*".

[103] Teilhard de Chardin explicará el *«quodammodo»* por la evolución, De Lubac por el tomista deseo natural de Dios, Karol Wojtila dará también su versión. Si al Lector le falta imaginación para inventar su propia explicación, puede quedarse con cualquiera de éstas.

[104] *Lumen gentium* n. 48; *Gaudium et spes* n. 45. Cuidado. El Concilio no dio ninguna explicación de su principio fundamental que Cristo se une con todo hombre, dejándolo al pluralismo; pero se atrevió a explicar la Iglesia con la noción de sacramento-misterio, porque esta explicación había tenido éxito. Pero si tuviéramos éxito en su refutación, se la dejaría caer volviendo a las neblinas de la pluralidad de opiniones. El subjetivismo transforma la doctrina conciliar en una hidra que, cuando le cortan una cabeza, le aparecen cuatro más. La única cabeza inmortal es la del mismo subjetivismo, y el único Hércules capaz de abatirla es Santo Tomás.

[105] Quien no quiera ver aquí la distinción, con un pequeño esfuerzo puede lograrlo. Porque podría entender que la Iglesia recibe la misión de anunciarse e instaurarse a sí misma como Reino de Dios en los pueblos. Y que es germen e inicio, no del Reino que instaura, que es Ella misma, sino del Reino consumado. Pero va contra el sentido obvio del texto, que habla del oficio de «nuncio» del Reino como de algo permanente y constitutivo de la Iglesia, mientras que si se anunciara a sí misma, sólo podría entenderse como un acto inicial y transitorio. Y además, va contra todas las claras explicaciones y aplicaciones que el mismo magisterio conciliar irá haciendo luego. Ya citamos las aclaraciones de la

El germen es el brote o vástago, el primer producto de algo[106], que lo inicia y pone de manifiesto. El Reino de Dios, entonces, es una realidad divina oculta como la semilla bajo la tierra, esto es, substancialmente invisible, en pleno movimiento de germinación; y del Reino brota la Iglesia como manifestación visible, con la misión de anunciarlo e instaurarlo en las naciones. La Iglesia no sería simpliciter el Reino de Dios incoado en la tierra -como lo afirma la doctrina tradicional-, sino un producto de esa incoación; no sería la semilla que se hace árbol, sino el primer brote de esta semilla, que revela su presencia. Pero como el brote es todo lo que se ve, la Iglesia podría decirse *quodammodo* el Reino de Dios, en cuanto que en Ella y por Ella el misterioso Reino se hace presente: *"Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio"* (n. 3). Así el Concilio cree dar satisfacción a la doctrina tradicional que identifica, sin más, Iglesia y Reino.

5º La Iglesia «sacramento» del Reino

La semilla es Cristo, y su presencia en el corazón de los hombres es el Reino. La Iglesia no sería ni Cristo ni el Reino, sino el «sacramento» de Cristo y del Reino. Con esta novedosa noción, excogitada en los círculos hasta entonces más bien cerrados de la «nueva teología», el Concilio cree solucionar un conflicto con la doctrina tradicional. Y da también cumplimiento a uno de sus propósitos principales: la redefinición o achicamiento de la Iglesia frente a la Humanidad, hecho de tal manera que no pierda méritos para el título de «católica» o universal.

Más, antes de seguir, cabe hacer una aclaración. A la teología nueva le da claustrofobia el quedar encerrada en una única definición, pues de niña sufrió mucho por esa razón en sus discusiones con su madrastra, la teología escolástica. Por eso no abandona su moderado subjetivismo, que le permite negar la posibilidad de una única definición *esencial* y quedarse con un *pluralismo de definiciones funcionales* mucho más cómodo. La *Constitución dogmática sobre la Iglesia, «Lumen gentium»,* va a privilegiar la definición de la Iglesia como «Pueblo de. Dios», porque le viene bien para redefinir su estructura íntima con un enfoque más democrático. No dejará de definirla también como «Cuerpo místico de Cristo», para que nadie la acuse de no respetar la tradición. Pero como definición para teológicas lides va a preferir la más sutil de «Sacramento», habilísima para conciliar contradicciones. Por eso no debe extrañarle a nadie que luego, en la vida concreta de la Iglesia posconciliar, no se haya utilizado ni aquella ni ésta sino otra nueva, la definición de la Iglesia como «Comunión», apta para una pacífica convivencia.

Lumen gentium define la Iglesia como «sacramento» desde su primer párrafo: "La Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (n. 1). Para la teología tradicional, la Iglesia «es» el género humano en cuanto se ha unido a Dios en Cristo, pero para el Concilio eso no es la Iglesia sino el Reino. La Iglesia es sólo "como un sacramento, o sea signo e instrumento" del Reino, esto es, de la Humanidad unida con Dios *quodammodo* por la Encarnación.

Es verdad que en la Constitución conciliar no aparece explícitamente la expresión «la Iglesia es sacramento del Reino», porque hubiera chocado muchos piadosos oídos episcopales. Pero se lo aclarará luego: "Puede ser útil preguntarse aquí -dice la Comisión Teológica Internacional- si se puede con justeza designar a la Iglesia como el sacramento del Reino... Señalaremos, en primer lugar, que el Concilio no ha empleado en modo alguno esta expresión... Se podrá, sin embargo, recurrir a la expresión «Iglesia sacramento del Reino» si es claro que se la emplea en la perspectiva siguiente: ...La Iglesia no es puro signo *(sacramentum tantum),* sino que la realidad significada está presente en el signo *(res et sacramentum)* como realidad del Reino"[107].

Comisión Teológica Internación (1984) y de la *Dominus lesus* (2000), pero entre ambas ya Juan Pablo II había hablado claramente de esta distinción en la encíclica *Redemptoris missio,* del 7 de diciembre de 1990: "El Reino no puede ser separado de la Iglesia. Ciertamente, ésta no es fin para sí misma, ya que está ordenada al reino de Dios, del cual es germen, signo e instrumento. Sin embargo, a la vez que se distingue de Cristo y del Reino, está indisolublemente unida a ambos. [...] Es verdad, pues, que la realidad incipiente del Reino puede hallarse también fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los «valores evangélicos» y esté abierta a la acción del Espíritu que sopla donde y como quiere; pero además hay que decir que esta dimensión temporal del Reino es incompleta, si no está en coordinación con el reino de Cristo, presente en la Iglesia y en tensión hacia la plenitud escatológica" (n. 18 y 20).

[106] Aunque luego ha pasado a significar también «semilla» -en latín *semen-,* el significado propio del término latino *germen* es "botón, vástago o renuevo que sale de las plantas" (Diccionario Latino de De Miguel).

[107] Comisión Teológica Internacional, «Temas selectos de Eclesiología (1984)», con prefacio del Cardenal Ratzinger, en *Documentos 1969-1996,* BAC 1998. p. 374.

Como puede verse por los latines de este último texto, la noción de «sacramento» aplicada a la Iglesia viene ataviada con todas las galas de la escolástica. Mientras no se pretenda precisar demasiado las cosas en su realidad ontológica (el subjetivismo lo prohibe), la explicación funciona con cierta simplicidad:

• El Reino es Cristo, verdad y gracia, presente en los hombres de buena voluntad. Como, según el optimismo conciliar, todo hombre tiene buena voluntad, de allí que el Reino sea toda la Humanidad. De manera más profunda, la buena voluntad se vincula con cierta apertura de la libertad humana a la trascendencia divina, alcanzada porque el Verbo asumió *quodammodo* la Humanidad.

• La Iglesia es sacramento que significa a Cristo y lo hace eficazmente presente ante los hombres. De allí que sea, en cuanto sociedad religiosa, incoación terrena del Reino trascendente, por lo que puede decirse que «es» el Reino (como puede predicarse el todo de su parte principal); y en cuanto hace visiblemente presente a Cristo ante la Humanidad, anuncia e instaura el Reino en el mundo, por lo que puede decirse «sacramento» del Reino.

Por eso, si objetáramos que, como el signo no es lo significado, se divide la Iglesia (signo o sacramento) del Reino *(res* significada), se nos responde con lo de la CTI: *Nego,* porque si bien el Reino es la *res* invisible y misteriosa, la Iglesia no es *sacramentum tantum,* sino *sacramentum et res,* es decir, hace presente el Reino conteniéndolo, significando y siendo el Reino.

6º La Iglesia «sacramento» de Cristo

La definición de la Iglesia como «sacramento» es sólo una punta del iceberg de la teología nueva contra el que naufragó el Concilio[108]. En los desarrollos de la nueva noción de sacramento, llevados a cabo especialmente por Schillebeeckx y Semmelroth, Jesucristo es el «sacramento» de Dios y la Iglesia «sacramento» de Cristo. *Lumen gentium* no utiliza estos términos, pero trae su sustancia. Una idea especialmente fecunda fue la que vehicula la noción de la Iglesia como «sacramento» de Cristo. ¿Acaso no concederíamos que la Iglesia prolonga la presencia y la obra de Cristo en la tierra? Pues bien, eso quiere decir que la Iglesia es signo e instrumento, es decir, «sacramento», de Cristo en la instauración del Reino en el mundo. Préstese atención al siguiente texto de *Lumen gentium:*

"Cristo, Mediador único, estableció su Iglesia santa, comunidad de fe, de esperanza y de caridad en este mundo como una trabazón *visible,* y la mantiene constantemente, *por la cual* comunica *a todos* la verdad y la gracia. Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas, porque forman una *realidad compleja,* constituida por un elemento humano y otro divino. Por esta notable *analogía* se asimila al misterio del Verbo encarnado. Pues como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como *órgano vivo de salvación* a El indisolublemente unido, de forma semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el acrecentamiento del *cuerpo"* (n. 8).

Si dejamos para más adelante la distinción entre Iglesia jerárquica y Cuerpo místico, que implica el problema del *«subsistit in»,* el texto nos dice que aquella realidad compleja que es la Iglesia visible y espiritual, está constituida por un elemento humano, la sociedad jerárquica, y un elemento divino, el Espíritu de Cristo, cuya presencia en la Humanidad instaura el Reino de Dios. Esta Iglesia, pues, le sirve a Cristo para "comunicar a todos", es decir, a la Humanidad, "la verdad y la gracia", que son dones espirituales invisibles. La relación de la Iglesia jerárquica al Espíritu de Cristo es análoga, entonces, a la relación de la naturaleza asumida al Verbo de Dios; ambas cumplen la función de manifestación visible (= signo) y de órgano (= instrumento) de salvación. No están los términos pero está la cosa: la Iglesia jerárquica es «sacramento» de Cristo, de modo análogo a como el hombre Cristo (nestorianamente concebido) es «sacramento» del Verbo[109].

Este párrafo reproduce una feliz idea de Congar, quien se la atribuye humildemente a Santo Tomás. Es cierto que, con Santo Tomás (cf. III, q. 8, a. 3), debemos entender la Iglesia Cuerpo místico como algo más amplio que la Iglesia jerárquica o militante, pues incluye a la Iglesia triunfante, purgante y a todos aquellos que, sobre la tierra, tienen fe sobrenatural, aunque todavía no hayan ingresado por el bautismo en la Iglesia jerárquica. Pero el *truco* está en que, después de sostener que todos los hombres están *quodammodo* unidos con Cristo por una especie de bautismo de deseo automático, se le atribuye a la Iglesia visible

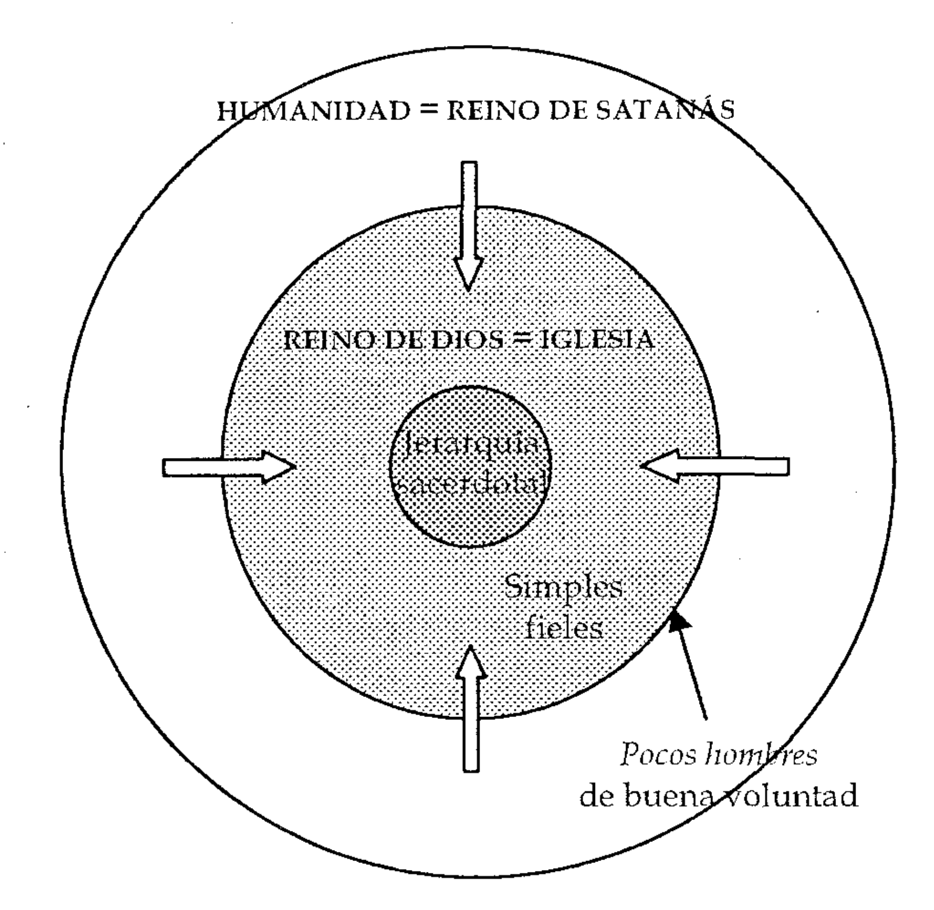
[108] Cf. P. Alvaro Calderón, «L'Église sacrement universel du salut», en *La religion de Vatican II,* Premier Symposium de Paris, 2002, p. 117-144.

[109] Como explicaremos en el último capítulo, en la nueva teología que invadió la iglesia con el Concilio planea una manera de hablar de la unión hipostática que hay que inscribir decididamente en la herejía nestoriana, y que, por la analogía que aquí se propone, se traslada a este embrollo de distinciones entre la Iglesia católica, el Reino de Dios y, como veremos, la Iglesia de Cristo.

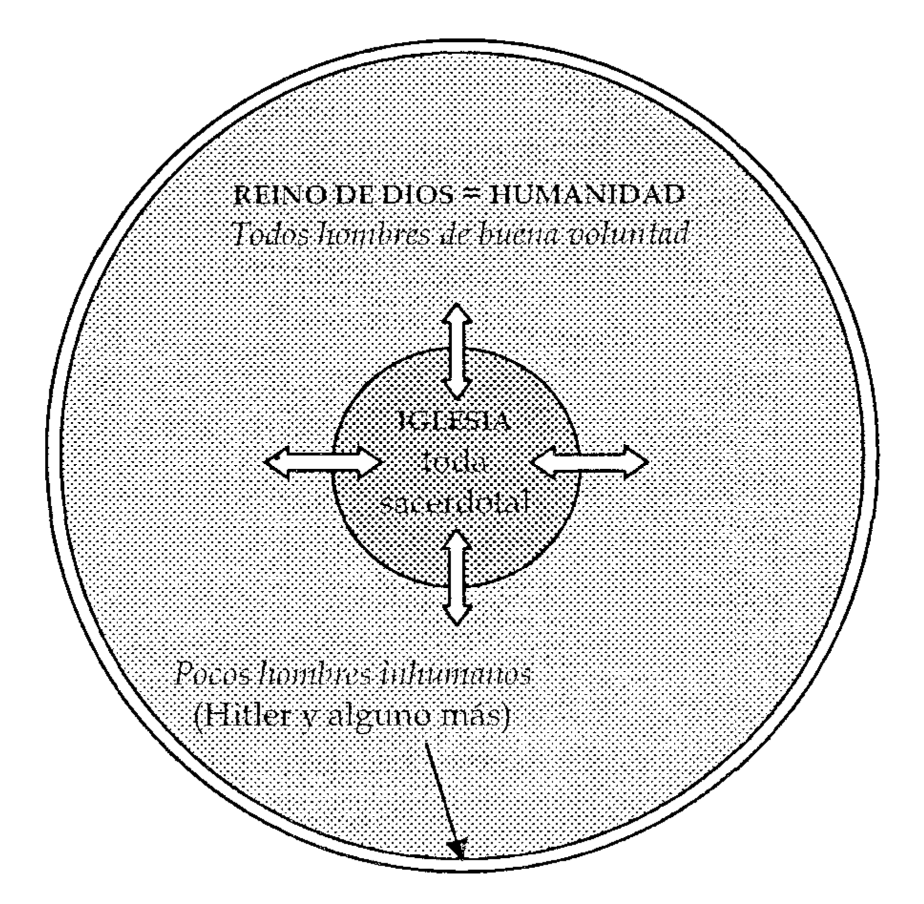
como un todo el ser instrumento de Cristo para la instauración del Reino. Este ministerio, en verdad, pertenece *exclusivamente* a la jerarquía sacerdotal, a quien le toca instaurar y acrecentar el Reino de Dios en la tierra, es decir, la Iglesia. Pero al atribuirle tramposamente este ministerio *a toda* la Iglesia, aparece ésta como mediadora en la instauración y acrecentamiento de un Reino que va más allá de Ella (como efectivamente el Reino o Iglesia va más allá de la jerarquía sacerdotal). Es así que aparece la Iglesia entera con un oficio «sacerdotal» como Mediadora entre la Humanidad y Dios, prolongando el oficio sacerdotal de Nuestro Señor. Idea mística, original y atractiva, preñada -como veremos- de perversas consecuencias.

La Iglesia visible, entonces, tiene una universalidad no de extensión sino de función, no es el Arca sino el «sacramento universal de salvación». Esta es la reinterpretación conciliar del dogma *«extra Ecclesia nidia salus»*.

DOCTRINA CATÓLICA	DOCTRINA CONCILIAR
• El *Reino de Dios* incoado en la tierra se identifica con la *Iglesia*. • El Reino de Dios se extiende más allá de la Iglesia visible a las almas de buena voluntad, en razón de la *dignidad cristiana* del bautismo de deseo, incorporadas *por la fe y la caridad* a Cristo *Redentor*. • Las consecuencias del pecado original y la experiencia de las cosas humanas obliga a ser *pesimista,* considerando *extraordinaria* la existencia de dignidad cristiana fuera de la Iglesia. • De allí la necesidad y obligación de ingresar a la Iglesia, que es Arca universal de salvación, porque sin la doctrina, sacramentos y costumbres de la sociedad cristiana, se hace imposible la *santificación* de los hombres. • La *Jerarquía sacerdotal* continúa la presencia y acción de Cristo en orden al crecimiento del Reino-Iglesia, a manera de imagen viviente y de instrumento, por medio del Sacramento del orden.	• El *Reino de Dios* incoado en la tierra se identifica con la *Humanidad*. • El Reino de Dios se extiende más allá de la Iglesia visible a las almas de buena voluntad, en razón de la *dignidad humana* de toda persona, incorporadas *quodammodo* a Cristo *Encarnado*. • Contra las enseñanzas de la Revelación y de la experiencia, el Concilio se obliga a ser *optimista,* considerando ordinaria la existencia de dignidad humana en la Humanidad. • De allí que no sea necesario ni obligatorio ingresar a la Iglesia, que es Sacramento universal de salvación, porque el testimonio de vida de la sociedad eclesiástica es una eficaz ayuda a la *humanización* de los hombres. • La *Iglesia visible* continúa la presencia y acción de Cristo en orden al crecimiento del Reino-Humanidad, a manera de signo e instrumento, porque Ella misma es Sacramento.
Así como no todos están llamados a ingresar en el clero,	*así tampoco estarían todos llamados a ingresar en la Iglesia.*



Concepción de la Iglesia según la doctrina católica



Concepción de la Iglesia según la doctrina conciliar

B. La Iglesia y el mundo

Aquí nos parece que tocamos el punto neurálgico de nuestro problema, no tanto desde el punto de vista ideológico sino desde el punto de vista real. Porque si bien la distinción liberal entre Iglesia y Mundo se puede considerar como una consecuencia de la nueva concepción del Reino de Dios (y ésta, a su vez, como consecuencia del personalismo humanista), todo este paquete doctrinal no es sino una gran mentira para justificar y promover la *liberación real* de los poderes políticos, que en el occidente cristiano fueron *realmente engendrados y dominados* (como los hijos por el papá) por el poder eclesiástico. Porque la doctrina adoptada por el Concilio no es sino una maquiavélica ideología al servicio de los ocultos poderes que han ido dominando la modernidad.

Para entender el Concilio, entonces, se hace necesario explicar este asunto no sólo desde el punto de vista puramente doctrinal, sino refiriéndonos también a su entramado histórico. Dividiremos el *status quaestionis* en tres períodos de muy desigual longitud: el de la «Cristiandad» hasta la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII, el del «Humanismo católico» hasta la encíclica *Quas primas* de Pío XI, y el de la «Nueva Cristiandad» hasta la declaración *Dignitatis humanae* del Vaticano II. Recién entonces consideraremos la doctrina conciliar y sus consecuencias.

I. La Cristiandad hasta Unam sanctam

1º La división cristiana de poderes

Los fines que debe perseguir todo aquel que gobierne la multitud, así como los fines de cada individuo, no pueden ser otros -como vimos- que la gloria de Dios y la santificación de las almas. No se nos ha dado el ser y la vida para otra cosa. La persecución de estos dos fines se traduce, de manera más concreta, en los dos principales oficios de todo gobernante : dirigir su pueblo para que le rinda el debido culto público al Creador, y promover en sus súbditos el crecimiento en la virtud. El culto divino y la vida virtuosa, he aquí las dos preocupaciones principales de un gobernante que merezca ese nombre.

De una manera más o menos peor (porque las consecuencias del pecado original no les permitía hacerlo bien), los reyes paganos procuraron atender a estos oficios. Hoy, después de siglos de liberalismo, parece impensable que el presidente de una nación se preocupe por las leyes litúrgicas, mas a los jefes antiguos les parecía impensable emprender cualquier cosa sin haber aplacado debidamente a su dios. Pero antes como ahora se tenía el corazón corrompido, y los cultos paganos no guardaban, en el mejor de los casos, sino una cáscara de religiosidad. Era necesario un Redentor.

Llegada la plenitud de los tiempos, el Verbo se hizo hombre para establecer finalmente en la tierra el prometido Reino de Dios. Después de vencer por la Cruz al "príncipe de este mundo"[110], y para el tiempo que debía pasar hasta el establecimiento definitivo del Reino en su segunda venida, Jesucristo delegó sus poderes regios para el gobierno del Reino dividiéndolos en dos órdenes ministeriales:

• El *ministerio apostólico* de los sucesores de Pedro, instituido inmediatamente por Él, encargado de las funciones propiamente sacerdotales y de las funciones regias superiores, por las cuales debían enseñar a las naciones la verdad revelada, administrar los sacramentos como principios de verdadera santificación, y ordenar en los pueblos el culto debido a Dios.

• Los *ministerios* puramente *políticos,* cuya institución dejó al arbitrio de los hombres, que descargan al anterior de las funciones regias inferiores: "Dejad al César lo que es del César" (Mt 22, 21), por las cuales deben dirigir las multitudes en orden al acrecentamiento y ejercicio de las virtudes cristianas.

Pero, como aclara Santo Tomás, hay dos maneras como la autoridad suprema puede delegar poderes en ministerios que, por la naturaleza de sus finalidades, están subordinados:

• Una primera manera consiste en delegar en el ministerio superior la potestad completa, de modo que éste, a su vez, subdelegue sus poderes al ministerio inferior. Según este procedimiento, el ministro superior conserva el dominio y la responsabilidad sobre todo lo que hace el inferior, y es aquél quien rinde cuentas de todo ante la autoridad suprema. Esta es la manera en que el ministerio del Papa sobre toda la Iglesia domina sobre el ministerio de los obispos en sus diócesis y el de éstos sobre los curas en sus parro-

[110] Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11.

quias; y es también el modo como la autoridad civil del gobernador está por encima de la de sus ministros[111].

• Pero una segunda manera es que la suprema autoridad delegue ella misma, de manera directa e inmediata, los poderes a cada ministerio, de modo que el ministro inferior no deba rendir cuentas de su gestión al ministro superior, sino directamente a la suprema cabeza. El ministro inferior deberá subordinar su acción en cuanto a todas aquellas cosas que pertenecen al ministerio superior, pero el ministro superior no deberá meter sus narices en las cosas propias del inferior, pues no ha sido hecho responsable de la conducta de este último. Pues bien, de esta segunda manera y no de la primera, es como Jesucristo ha constituido los ministerios apostólico y políticos[112].

En consecuencia, aunque *el fin* del ministerio político, la vida virtuosa de la multitud, está *esencialmente subordinado* al del ministerio apostólico, ordenado inmediatamente al fin último, la gloria de Dios y la salvación de las almas; sin embargo, la *jurisdicción* política *no desciende* de la jurisdicción eclesiástica sino directamente de Nuestro Señor Jesucristo Rey. De allí que pueda decirse que el orden político está subordinado *indirectamente* al orden eclesiástico. Pero ésta es una expresión que sufre cierta ambigüedad, porque:

- si el adverbio «indirectamente» se refiere a la subordinación de las *jurisdicciones,* es correcto;
- pero si se entiende de la subordinación de los *fines,* hace pensar que el fin político no está *esencial* sino *accidentalmente* subordinado al fin eclesiástico, que es el fin último, y entonces es sumamente incorrecto.

Es así que los Apóstoles recibieron de Nuestro Señor la misión de predicar el advenimiento del Reino de Dios, invitando no sólo a los individuos, sino a las mismas naciones a aceptar el suave yugo de Jesucristo, único modo de alcanzar la justicia en el tiempo y la salvación en la eternidad. Porque sin el magisterio de la Iglesia y los sacramentos, es imposible que los pueblos rindan el culto debido al Creador y adquieran las virtudes indispensables para vivir en paz.

2º La constitución de la Cristiandad

En el mundo antiguo, esclavizado hasta tal punto por el demonio que éste pudo ofrecerle a Nuestro Señor todos los reinos de la tierra: *"Omnia tibi dabo"* (Mt 4, 9), los paganos más lúcidos suspiraban, con Platón, por el advenimiento del «reino de los teólogos»: "A menos que los filósofos reinen en las ciudades o vengan a coincidir la filosofía y el poder político, no habrá tregua para los males de las ciudades, ni tampoco para los del género humano"[113]. Platón, sin embargo, había señalado casi con crueldad la imposibilidad en que se hallaban los hombres de establecer un gobierno donde reine la justicia, a causa de sus concupiscencias. Harían falta hombres que se despojaran de su egoísmo para buscar el bien común de la Ciudad, renunciando a tener riquezas propias y hasta propias mujeres. ¿Dónde se los podría hallar?

Jesucristo resolvió este problema con la división de poderes. Los reyes cristianos quedarían sometidos a un ministerio apostólico que, habiendo sido descargado de las funciones menos espirituales, podía conservar la necesaria pureza de intención con la ayuda de la gracia, practicando la más estricta pobreza y castidad. El orden político quedaría así confirmado en las virtudes por la doctrina cristiana y los sacramentos, gracias al gobierno superior de los «Teólogos» cristianos, es decir, de la Jerarquía eclesiástica.

El éxito de esta estrategia fue confirmado por los hechos. Si bien la Iglesia no pudo sostener el orden romano, herido de muerte por sus propios vicios, sin embargo fue capaz de reconstruir con sus ruinas un

---

[111] In II Sent., dist. 44, expositio textus: "La potestad superior e inferior pueden tenerse de dos modos. *[Primero]* de tal manera que la potestad inferior tenga origen totalmente en la superior, y entonces toda la virtud de la inferior se funda sobre la virtud de la superior, y entonces debe obedecerse la potestad superior más que la inferior *simpliciter* y en todo; como también en las cosas naturales la causa primera influye más sobre lo causado por la causa segunda que la misma causa segunda; y así se tiene la potestad de Dios respecto a toda potestad creada; como también la potestad del emperador respecto a la del procónsul; y también la potestad del Papa respecto a toda potestad espiritual en la Iglesia. Porque los grados de las diversas dignidades en la Iglesia son dispuestos y ordenados por el mismo Papa; por lo que su potestad es cierto fundamento de la Iglesia, como se ve en Mt 16. Por lo tanto, en todo hay que obedecer más al Papa que al obispo o al arzobispo, o que al abad el monje, sin distinción alguna".

[112] Ibíd. "Mas también la potestad superior y la inferior pueden tenerse *[segundo]* de tal manera que ambas se originen de una potestad suprema, que subordina una a la otra según su voluntad; y entonces una no es superior a la otra sino en aquello en lo que ha sido prepuesta sobre la otra por la potestad suprema; y sólo en esos puntos hay que obedecer más a la superior que a la inferior. De este modo se tienen las potestades del obispo y del arzobispo, que descienden de la potestad del Papa".

[113] Platón, *La República,* 473. Los filósofos de los que habla Platón, son ciertamente teólogos, que deben gobernar la Ciudad de acuerdo a la idea del Bien. Cf. P. Alvaro Calderón, «El gobierno de los filósofos. La solución cristiana al dilema de Platón», en *A la luz de un ágape cordial,* SS&CC ediciones, Mendoza 2007, p. 101-132.

solidísimo orden de reinos cristianos, el que se ha dado en llamar la «Cristiandad». El XIII fue su siglo de oro, tanto desde el punto de vista religioso, como político y cultural. Y la síntesis doctrinal de los principios que la crearon, la tenemos en la Bula *Unam sanctam,* de Bonifacio VIII, 18 de noviembre de 1302, declaración que señala, a la vez, el inicio de su destrucción, pues estaba recordando estos principios a quienes ya no los querían obedecer.

II. El Humanismo católico hasta *Quas primas*

1º El humanismo y la separación de los poderes

Como el bautismo no sana completamente los desórdenes de la concupiscencia hasta después de la muerte, el matrimonio entre el Ministerio apostólico y la Ciudad cristiana no podía dejar de ser conflictivo[114]. Fue logrado con mucho sacrificio, como lo muestra la larga lista de mártires entre los primeros Papas hasta la conversión del primer emperador romano, y fue conservado del mismo modo, como lo muestra la historia de los Papas medievales, en particular la de San Gregorio VIL

Pero mil años hicieron olvidar a los reyes cristianos la revelación de Constantino: *«In hoc signo vinces,* con este signo venceras»[115], es decir, que el orden político sólo tenía fortaleza para vencer a los enemigos en la medida en que pusiera en sus banderas el signo de la Cruz de Cristo, sometiéndose al poder eclesiástico y poniendo la espada a su servicio. Creyendo que su autoridad se sostenía por la naturaleza intrínseca de la *res publica,* los príncipes cristianos fueron de los primeros en abrazar la rebelión del humanismo contra la autoridad eclesiástica, celosos hasta el hartazgo del poder que ésta tenía sobre sus propios súbditos. La afrenta de Anagni, que acabó con la vida de Bonifacio VIII, marca el inicio del fin de la Cristiandad (pues entonces los reyes se liberan del dominio del Papa) y da comienzo a la modernidad[116].

---

[114] La unión de los ministerios eclesiástico y político ha sido comparada por los teólogos y el Magisterio con la del alma y el cuerpo. Si aquí la comparamos con la del matrimonio es, *en primer lugar,* porque es semejante, ya que esposo y esposa "vienen a ser los dos una sola carne" (Gn 2, 24). *Además,* porque está fundada justamente en el sacramento del matrimonio, por medio del cual el poder eclesiástico santifica el orden político (Nuestro Señor instituyó cinco sacramentos en orden a la vida de las personas individuales; mientras que en cuanto a la vida de la comunidad instituyó el sacramento del Orden, por el que se establece la jerarquía eclesiástica, y el sacramento del matrimonio, por el que se santifica y se incorpora a la Iglesia la célula misma de todo orden civil; el sacramento del matrimonio es, por lo tanto, el principio santificador de todo el tejido social, porque todos los poderes civiles son cierta continuación de la patria potestad). *Por último,* porque la modernidad está fundada en el divorcio de este fecundísimo matrimonio.

[115] *Enciclopedia de la Religión Católica,* tomo 2, col. 1044: "En las cercanías de Roma (puente Milvio) había de trabarse la lucha que decidió los destinos del mundo y de la Cristiandad. Venció Constantino, y su rival Majencio halló la muerte, ahogado en el Tíber. La mayor parte de las fuerzas combatientes del victorioso emperador la constituían soldados cristianos, que lucharon con denuedo. Los relatos de los historiadores de aquella época coinciden en que en el transcurso de esta expedición se le apareció la cruz en el cielo, con esta inscripción: *«In hoc signo vinces»,* y en que tras esto Constantino hizo acto de adhesión al Cristianismo y mandó colocar en sus estandartes el monograma del «Lábaro» de Cristo".

[116] R. Morçay, *Nouvelle histoire de l'Église,* Lanore, Paris 1937, p. 175: *"El atentado de Anagni.* El segundo conflicto fue más grave. Estalló en 1301. Como Felipe el Hermoso había hecho apresar a un legado del Papa, Bernardo de Saisset, obispo de Pamiers, el Papa protestó por la bula *Ausculta, fili,* donde pedía la liberación del obispo y denunciaba en términos enérgicos las exacciones del rey. Este convocó entonces a los representantes de los tres órdenes de la nación, nobleza, clero y pueblo, lo que constituyó los *primeros Estados Generales de Francia.* Les hizo creer que el Papa quería considerar a Francia como un feudo de la Santa Sede y gobernarla en lo temporal. Esta memorable asamblea, que se reunió en Notre-Dame, dio su aprobación al rey y pidió la convocación de un concilio general que juzgara el diferendo. - Era casi la negación de la autoridad pontificia. El Papa no podía quedar en silencio. En octubre de 1302 publicó una bula famosa, la bula *Unam sanctam,* a la que los adversarios de la Iglesia muchas veces se han referido. Decía allí: «Hay dos espadas, la espiritual y la temporal. Una y otra espada, pues, está en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse a favor de la Iglesia; aquélla por la Iglesia misma. Una por la mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual» [Dz. 469]. Inocencio III no pensaba de otra manera. Es cierto que Bonifacio VIII no pretendía invadir la legítima autoridad del rey, pero, en su violencia, no siempre evitaba los términos que hieren inútilmente. - Furioso, el rey de Francia acusó al Papa de los peores crímenes, y luego, presintiendo que Bonifacio VIII preparaba en su contra una excomunión, se decidió a dar un golpe de fuerza. Envió a Italia uno de sus legistas, Guillermo de Nogaret. Este se alió con los enemigos personales de Bonifacio VIII, en particular con Sciarra Colonna. Con soldados, se presentaron en Anagni, pequeño pueblo situado a 40 km de

Puede decirse que, si bien no hubo un divorcio formal, los Papas y la autoridad política comenzaron a vivir separados bajo el mismo techo de la que cada vez merecería menos el nombre de «Cristiandad». Los reyes, en general, dejaron de promover la fe entre sus súbditos, por temor a la fuerza del poder espiritual, y los Papas, en general, dejaron de buscar la obediencia del poder político, por temor a que les pase lo de Bonifacio VIII. Y hasta muchos de éstos también se contagiaron de humanismo.

2º La «línea media» del humanismo católico

Como hemos dicho, ante los excesos de un humanismo que se vuelve inevitablemente contra la Iglesia, hubo siempre una reacción conservadora de «línea media» que trató de salvarlo del naufragio, reconciliándolo lo más posible con la doctrina católica. En el siglo XIV podemos ver representada la posición excesiva en el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua y la posición atenuada del humanismo que quiere permanecer católico en la *Monarchia* de Dante Alighieri.

Tanto Marsilio como Dante se han hartado de la intervención eclesiástica en los asuntos políticos, no siempre bien llevada. Aquel, entonces, declara la subordinación de la Iglesia al estado en el orden temporal. Mientras que Dante, como buen católico, reconoce la superioridad del orden eclesiástico sobre el político, pero como mejor humanista, los separa y le otorga cierta autonomía al segundo. El resultado, a la larga, será el mismo ¿o peor? Porque los Papas tienen real poder sobre los estados en la medida en que se mantiene viva la fe en Jesucristo Sacerdote y Rey, y los príncipes políticos se ven obligados a respetarlos. Pero si esta fe se apaga, el poder político no dejará de subyugar a la Iglesia. Y quizás la posición media sirvió más para apagar la fe que la posición extrema, porque ésta le duele al católico, pero aquella lo anestesia. Una fuerte llama se apaga mejor impidiendo la renovación del aire que soplando sobre ella.

El error con el que el Dante fundamenta su posición ya había servido a otros y prestará servicios durante siglos, hasta abrir las puertas al Vaticano II. Consiste en identificar el fin *temporal* del estado con un fin puramente *natural*[117]. Es sutil, porque la división cristiana de los poderes político y eclesiástico *procede* de la distinción entre el orden natural y sobrenatural, pero que proceda de ella no quiere decir que se *identifique* con ella. Es un error semejante al que cometerían quienes, identificando la división entre cuerpo y alma con la distinción entre lo animal y racional en el hombre, afirmaran que el cuerpo del hombre tiene una finalidad puramente animal. Así como las funciones sensibles, que en un bruto se ordenan a un fin puramente animal, en el hombre se elevan al servicio de la razón; así también las funciones políticas, que en un orden de naturaleza pura se habrían ordenado a un fin puramente natural, en el orden sobrenatural en el que Cristo nos restableció, se deben elevar al servicio de la Iglesia. Ni el hombre ni la sociedad pueden tener dos fines últimos: uno natural y otro sobrenatural, sino que, habiendo podido tener sólo el natural,

---

Roma, donde residía el Papa, e invadieron su residencia. No está confirmado que Nogaret haya abofeteado al Papa. Pero lo hicieron prisionero. Grande en la adversidad, Bonifacio, mientras los esperaba, se había revestido con los ornamentos pontificales y se había colocado la tiara sobre su cabeza. Liberado poco después por el pueblo de Anagni, Bonifacio regresó a Roma, pero agotado de fatiga y de dolor, murió un mes después, el 11 de octubre de 1303. Tenía 86 años. - Felipe el Hermoso triunfaba. De esta lucha, el poder pontificio, tan grande en el siglo XIII, salía manifiestamente debilitado, al menos en sus relaciones con los soberanos. Los Estados se sintieron más independientes. Pero allí la cristiandad perdió, porque no hubo más, por encima de los pueblos, ningún poder moral capaz de arbitrar ciertos conflictos y de defender el derecho".

[117] Dante Alighieri, *De la monarquía,* libro 3, XVI *(Obras completas,* BAC 1973, p. 740-741): "El hombre, considerado según las dos partes, esenciales de su ser, es decir, el alma y el cuerpo, es corruptible si lo consideramos según el cuerpo, e incorruptible si lo consideramos según el alma... Si, pues, el hombre es una realidad intermedia entre las cosas corruptibles y las incorruptibles, y todo ser intermedio participa de la naturaleza de los dos extremos, es necesario que el hombre tenga una y otra naturaleza. Y como toda naturaleza está ordenada a un fin último, se sigue que para el hombre debe existir un doble fin; de forma que así como entre todos los seres es el hombre el único que participa de la incorruptibilidad y de la corruptibilidad, así también es el único entre todos los seres que está ordenado a dos últimos fines, de los cuales uno es el fin de su ser en cuanto corruptible y el otro es el fin de su ser en cuanto incorruptible. La inefable Providencia ha propuesto, pues, a los hombres la consecución de dos fines: la felicidad de la vida presente, que consiste en la operación de la propia virtud, y que es simbolizada por el paraíso terrenal, y la felicidad de la vida eterna, que consiste en el goce de la visión divina, a la cual la virtud propia no puede ascender sin ayuda de la divina luz, felicidad que nos es dado entender como paraíso celestial. A estas dos felicidades, como a diversas conclusiones, es necesario llegar por medios diversos, pues a la primera llegamos por las enseñanzas de los filósofos y, por el cumplimiento de éstas, mediante la operación de las virtudes morales e intelectuales; a la segunda, en cambio, llegamos por los preceptos espirituales, que superan a la razón humana, y por su observancia, por medio de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad... Por lo cual fue necesario que el hombre tuviera una doble dirección en orden a este doble fin, a saber, la del sumo pontífice, que, según la verdad revelada, lleve al género humano a la vida eterna, y la del emperador, que, según las enseñanzas filosóficas, conduzca al género humano hacia la felicidad temporal".

tienen de hecho sólo el sobrenatural. El fin del orden político no es último, sino intermedio, y está esencialmente subordinado al fin último, encomendado inmediatamente a la potestad de la Iglesia. Esta salomónica división por la que se dejaba al estado la *naturaleza* y *la filosofía,* reservando para la Iglesia la *teología* y la *gracia,* agradó sobremanera a la «línea media», pues aplicando el principio *«gratia non tollit naturam, sed perficit,* la gracia no quita la naturaleza, sino que la perfecciona», parecía acabar con los conflictos respetando la dignidad de los Papas y dejando en libertad a los reyes:

• *Gratia non tollit naturam.* Los Papas no debían pretender dominar, ni menos quitar las coronas -siendo Bonifacio VIII el último en intentarlo-, porque éstas se gobiernan independientemente con la razón filosófica.

• *Gratia perficit naturam.* Los reyes debían favorecer a la Iglesia, pues perfecciona la moral de las personas.

Pero - algo había que sacrificar - con este *naturalismo político* se daba muerte a la Cristiandad que había engendrado la Iglesia, la que terminaría de agonizar dos siglos después, con la fractura de la reforma.

En el siglo XVI, el humanismo protestante cae en mayores excesos. Marsilio de Padua se pretende aristotélico y le deja un lugar a la Iglesia. Lutero, en cambio, rechaza la Iglesia y la misma razón filosófica, refugiándose en la subjetividad. En el nuevo combate que se entabla, el adalid de la «línea media» fue el gran humanista católico Francisco de Vitoria[118]. Su posición se funda en el mismo error del Dante, pero ahora -como le ocurre al punto medio con una posición cada vez más distante- la reducción del orden político al derecho natural ya no aparece como una concesión que los teólogos innovadores le arrancan a la Iglesia, sino como la gran tesis que los teólogos conservadores deben defender ante las nuevas negaciones[119]. Consecuentemente, será el primero en hablar de un filosófico *«ius gentium»* o «derecho internacional», función que la Cristiandad le había reconocido al Papa, como Vicario de Cristo en la tierra. Y por última consecuencia, va a negar que Cristo sea Rey de reyes[120].

Vitoria va a hacer escuela, y a través de Francisco Suárez, esta posición reducida pasará a considerarse casi doctrina común entre los teólogos católicos[121]. Esta concepción ya decididamente moderna de la

---

[118] Teófilo Urdanoz, O. P. «Introducción» a las *Obras de Francisco de Vitoria, relecciones teológicas,* BAC 1960, p. 224: "El maestro salmantino es uno de los primeros representantes de la época moderna que, siendo teólogo de la Iglesia, se opone decididamente a la concepción medieval, teocrática y unitaria. Su mentalidad y formación tomista le llevarán a sentar, como punto de partida y principio supremo de todo su sistema teológico-jurídico, *la distinción aquiniana de un doble orden, natural y sobrenatural,* en el mundo, base de la distinción neta de los dos poderes, espiritual y temporal, con dos estructuras sociales y dos órdenes de derecho independientes: Iglesia y Estado. Vitoria es el hombre moderno que asiste al nacimiento del verdadero Estado moderno, en cuya fundación jurídica va a tener parte tan importante". Formado en el nominalismo, Vitoria se vuelca luego a Santo Tomás, pero permanece más humanista que tomista. Santo Tomás distingue, ciertamente, los órdenes natural y sobrenatural, pero no hay nada más antitomista que atribuir al Estado un fin natural.

Menéndez-Rigada, *Vitoria, François de,* en DTC, col. 3142: "Vitoria fue el primero en fijar con toda la precisión necesaria el poder del Papa en las cosas temporales, si bien ha tenido en ese punto algunos predecesores, como Torquemada, que ya habían orientado la cuestión en la verdadera dirección. Partiendo de la doctrina tomista de la distinción fundamental entre los dos órdenes natural y sobrenatural, Vitoria extiende esta misma distinción a los dos poderes, de los cuales ninguno puede absorber ni disminuir el otro".

[119] De ahora en más los teólogos católicos defenderán la necesidad de que el derecho político se funde en el derecho natural, declarado por la razón filosófica, pero -salvo honrosas excepciones- nada dirán de la necesidad de que se funde también en el derecho divino, declarado por el magisterio de la Iglesia.

[120] Urdanoz, op. cit., p. 239: "Vitoria niega la teoría del Armacano de que Cristo, en cuanto hombre, hubiera sido rey por *sucesión hereditaria,* obteniendo por herencia legítima de María y San José el trono de David. Ni por éste ni por ningún otro derecho humano fue Rey, sino únicamente por *título de redención.* Esto le permite concluir que Jesucristo fue sólo Rey *espiritual* del mundo, puesto que la redención se dirige al fin único espiritual de la salvación. Y niega taxativamente que Jesucristo fuera rey temporal y que obtuviese el dominio directo sobre todas las cosas y todas las criaturas del universo. Su reino no es de este mundo. En el fragmento mencionado De *regno Christi,* su actitud no es tan negativa y parece conceder la potestad o dominio temporal indirecto de Cristo sobre el mundo. El mismo que comunicara a Pedro y sus sucesores: «La potestad temporal sobre reyes y emperadores en cuanto es necesaria para los fines del gobierno espiritual». Esta opinión singular de Vitoria pasó a un grupo de teólogos posteriores, como Medina, San Belarmino, Valencia y Becan. Pero también se encuentra en términos parecidos en la obra de Juan de París al impugnar éste la idea teocrática de la supremacía temporal del Papa. En la teología posterior -y más en la actual después de la encíclica *Quas primas* de Pío XI- ya es doctrina cierta que Cristo hombre fue y perdura siempre siendo Rey universal del mundo y de todas las creaturas, animadas e inanimadas, tanto en lo espiritual como en lo temporal".

[121] Menéndez-Rigada, *Vitoria, Trançois de,* en DTC, col. 3133: "Por sus concepciones relativas a la sociedad civil y al Estado, [Vitoria] merece quizás también el nombre de padre del derecho político moderno. No menos genial se muestra cuando estudia el concepto, los fundamentos, la realización del poder de la Iglesia y del Papa, particularmente en lo

relación del orden político al eclesiástico, va a animar una expresión que, como dijimos, puede entenderse bien pero es ambigua: la «subordinación indirecta». Habíamos dicho que la expresión es legítima entendida de las jurisdicciones, porque los reyes la reciben inmediatamente de Cristo y no del Papa; pero ahora se entiende de los fines, porque el fin natural, conocido a través de la razón filosófica, no puede considerarse esencialmente subordinado al fin sobrenatural, que es gratuito. Como tampoco la filosofía puede considerarse directamente subordinada a la teología cristiana, sino sólo por manera indirecta. De ahora en más, los hombres cristianos que asumen el gobierno de los estados, gobiernan a los demás *en cuanto hombres* por la razón filosófica, buscando el fin natural para sus reinos, sin tener que pedir ningún *nihil obstat* al magisterio de la Iglesia. Y se gobiernan a sí mismo *en cuanto cristianos* por la razón teológica, buscando el fin sobrenatural de la salvación, en dócil atención al magisterio eclesiástico. Éste, entonces, no deja de tener cierta *indirecta* influencia sobre sus gobiernos a través de un cristianismo limitado, de ahora en más, por la *racionalidad* de sus pretensiones.

De esta manera, la inteligencia católica abandona el combate propiamente *teológico* por el reinado social de Nuestro Señor, y retrocede a una trinchera que se pretende *apologética*: habiendo aceptado el principio que la política se mueve en un orden puramente natural, los teólogos católicos van a enfocar los asuntos políticos y sociales desde un punto de vista puramente apologético, destacando la obligación en que la razón filosófica se halla de aceptar la fe cristiana y reconocer la bondad de la Iglesia. Pero esta apologética renga, animada por un principio teológico falso, se halla viciada de *incoherencia* en su misma raíz, porque si bien no deja de sostener que los gobernantes deben declararse públicamente cristianos y rendir culto público al Creador según las leyes de la Iglesia, sin embargo reconocía que en sus funciones políticas debían guiarse solamente por la filosofía. ¿Deberían llevar los pueblos a Misa y adorar la Eucaristía sólo porque es *razonable* ser religioso a la manera católica? La coherencia pide una de dos cosas: si un gobernante debe adorar la Eucaristía en su condición de tal, es porque no puede conducirse como puro filósofo; y si debe gobernar como filósofo, no puede adorar la Eucaristía más que como persona privada.

El humanismo agresivo se sentirá feliz de hacer la guerra a los católicos en esta nueva posición. ¿Se van a defender con la sola fuerza de la razón? Bien, ahora los atacará con el *principio subjetivista* que anima el protestantismo: la razón depende demasiado del sujeto como para quitarle la libertad de opinión, sobre todo en asuntos espirituales, por lo que no puede decirse que es obligatorio creer; los gobiernos, entonces, no tienen por qué privilegiar la forma católica de la religión.

3º «Quas primas»

Después de Bonifacio VIII, León XIII será el primero de los Papas que se atreva a presentar de nuevo la doctrina de la Iglesia sobre la relación con los estados (¡seis siglos de silencio!). Por motivos que no intentamos determinar, juzgó más prudente seguir la tendencia de los teólogos antiliberales del momento y darle a la doctrina política y social un enfoque decididamente apologético. Pero lo hizo con una apologética mejor, pues nunca concedió que el bien común temporal que el Estado persigue sea puramente natural. Además, siguiendo el impulso del Vaticano I, ofreció combate contra el subjetivismo moderno alentando fuertemente el regreso de los teólogos a Santo Tomás.

Creemos que el fruto más precioso de la renovación del tomismo entre los teólogos, ha sido la encíclica *Quas primas,* de Pío XI, dada el 11 de diciembre de 1925, junto con la institución de la fiesta de Cristo Rey. Tenemos en ella la recuperación entera y valiente de la verdadera doctrina de la Iglesia sobre el orden político: “Es evidente que también en sentido propio y estricto le pertenece a Cristo como hombre el título y la potestad de Rey”[122]. *Quas primas* es la Carta Magna de la política católica.

III. La Nueva Cristiandad hasta *Dignitatis humanae*

1º La «Nueva Cristiandad»

Entre tanto, ante el ataque subjetivista de la filosofía moderna, muchos teólogos e intelectuales católicos hacían otro retroceso más y se atrincheraban ahora en la *crítica,* pretendiendo defender la metafísica a

que concierne a lo temporal, porque, en este orden de ideas, la doctrina de Vitoria se integra en la ciencia católica como algo definitivo, mientras que antes de él reinaba todavía la mayor confusión en esos problemas”.

[122] Denzinger-Hünermann 3675.

partir del *«cogito»* cartesiano[123]. Estas posiciones intelectuales manifiestan una actitud benigna de «línea media» ante la modernidad, que socava la firmeza de las doctrinas y actitudes tradicionales[124].

Estas tendencias fueron fuertemente alentadas por la política de *«ralliement»* sostenida desde el Vaticano, quien predicaba la buena doctrina pero aceptaba en la práctica el orden nuevo nacido de la revolución. Creemos poder decir que la influencia que debería haber tenido la doctrina de *Quas primas,* fue prácticamente anulada por la condenación de la Acción francesa, hecha al mismo tiempo. Inmediatamente después de ésta brotan, como hongos tras la tempestad, innumerables escritos sobre política «católica» que progresan por la vía del naturalismo humanista[125]. La consecuencia, quizás, de mayor alcance, fue el cambio de frente de Maritain, quien, habiendo defendido la mejor posición tradicional en *Primauté du spirituel* en 1926, diez años después publica *Humanisme intégral.*

Aquí se produce un fenómeno sorprendente que conviene tener en cuenta. La renovación tomista de la política no sólo fue abortada, sino que -vía Maritain, Journet, Congar, etc.- pareció alimentar la nueva política del «Humanismo integral». Ahora bien, para combatir esta modernización de la doctrina política y social de la Iglesia, solamente quedaban teólogos antiliberales enfermos de la reducción *apologética,* que aceptaba el principio del naturalismo político[126]. Pero esta posición había renunciado a proponer a los estados la doctrina de Cristo Rey, por juzgarla indigerible para las nuevas repúblicas democráticas, relegando la *Quas primas* a la categoría de «encíclica litúrgica» para alimentar la piedad. Va a ocurrir entonces un hecho notable: la bandera de Cristo Rey, abandonada por los antiliberales, será hábilmente recogida por la reacción *humanista católica* de la nueva teología, con la intención de constituir una «Nueva Cristiandad». El planteo es el siguiente:

Versión «nueva» de la Realeza social de Jesucristo
Principio fundamental. Cuando Jesucristo dijo: *"Dad al César lo que es del César",* señaló que el orden político se funda en el *derecho natural* y tiene como misión procurar el bien común temporal, es decir, *natural* - aquí está el *truco* -; mientras que el orden eclesiástico se funda en el *derecho divino* y tiene como misión procurar el bien común espiritual, es decir, *sobrenatural*[127].

Cristiandad antigua	Nueva Cristiandad

[123] La obra más típica de esta tendencia es la del jesuita Marechal, *Le point de départ de la métaphysique*.

[124] El devoto Cardenal Mercier, por ejemplo, va a atenuar la fuerza de la renovación tomista con estas dudosas concesiones al pensamiento moderno. Y también va a manifestar cierta tendencia ecuménica en las «Conversaciones de Malinas» con los anglicanos, llevadas a cabo bajo su patrocinio.

[125] La siguientes son obras casi infaliblemente citadas por los que toquen luego estos temas, y todas sostienen decididamente posiciones semejantes a la del humanismo maritainiano: J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel,* Paris-Louvaine, 1926, cuyas obras han tenido mucho peso por su gran erudición; J. Leclerc, *L'argument des deux glaives,* 1931-1932; Henri de Lubac, *Le pouvoir de l'Église en matière temporelle,* 1932; Ch. Journet, *Lajundiction de l'Église sur la Cité,* 1931; H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-âge,* Paris 1934; Glez, *Pouvoir du Pape dans l'ordre temporal,* en DTC, 1935. J. Maritain no dice nada nuevo cuando publica *L'humanisme intégral* en 1936.

[126] El mejor de ellos es el Cardenal Billot, quien, aunque renueva su doctrina con el tomismo, no deja de seguir fundamentalmente a Suárez en la relación Iglesia y estado. Billot defiende decididamente a Maurras y a la Acción francesa, pero la tesis moderna de un estado filosófico lo lleva seguramente (no lo hemos visto en los textos) a estar demasiado conforme con un político «natural» como fue Maurras, quien aceptaba la buena influencia de la Iglesia pero no profesaba su fe. Si se observa su tratado De *habitudine Ecclesiae ad civilem societatem,* se encuentra una excelente exposición del error del liberalismo, pero en ningún momento se expone la doctrina de Cristo Rey. Sólo se expone allí la «subordinación indirecta» según Suárez y la argumentación apologética que obliga a profesar la fe y defender la Iglesia. La única excusa que tiene es que todavía no se había promulgado *Quas primas*.

[127] Charles Journet, *La Juridiction de l'Église sur la Cité,* Desclée, Paris 1931, p. 28-29: "Hay que llamar *temporal,* con todos los teólogos, a lo que está ordenado, como a su fin inmediato y primero, al bien común (material y moral) de la ciudad terrestre, bien que concierne substancialmente al orden *natural*... Y hay que llamar *espiritual,* con los teólogos, a lo que está ordenado como a su fin inmediato y primero al bien común *sobrenatural* de la Iglesia".

• En la Edad Media, los hombres eran tan católicos que embarcaron las instituciones políticas en la «acción católica», poniéndolas al servicio del fin sobrenatural, confundiendo el orden político dentro del orden eclesiástico en una Cristiandad teocrática y sacral, donde el Papa quedó como el «emperador romano» de los reyes[128].

• En la Edad Moderna, los hombres valoran sobre todo la *libertad, igualdad y fraternidad.* Ahora bien, estos valores han sido infundidos en la sociedad moderna por Jesucristo, presente entre los hombres por medio de su «sacramento»: la Iglesia.

• Abusando de esta situación, los Papas llegaron a destituir a los reyes. Pero desde Felipe el Hermoso, los príncipes cristianos se liberaron de este yugo. Ciertamente hubo abusos, pero se recuperaba así la debida autonomía del orden temporal.

• Porque la cristianización de la sociedad no consiste en poner las instituciones políticas al servicio del apostolado, sino en purificarlas dentro de su orden puramente humano. Una sociedad *democrática,* en la que reina la libertad, igualdad y fraternidad, es en realidad una sociedad *cristiana.* Todo lo cristiana que puede y debe ser una sociedad.

• Con nostalgias del medioevo, los teólogos teocráticos siguieron exigiendo que las instituciones políticas asistieran a Misa en cuanto tales y que los gobernantes se ofrecieran como ministros del poder eclesiástico. Y cuando Pío XI habló de la realeza social de Cristo, no han querido entenderlo de otra manera

• Pero muchos gobiernos democráticos sólo recuerdan las pretensiones teocráticas del poder eclesiástico y persiguen a la Iglesia, olvidando que su misma existencia se debe a la presencia sacramental de Ésta.

• Pero la Cristiandad medieval era anormal, sus bondades fueron muy discutibles, pues ambos poderes se hicieron mucho daño, y ahora, como todos lo reconocen, es imposible.

• Una democracia, entonces, dejará de ser sólo virtualmente cristiana, pasando a serlo formal y oficialmente, cuando, reconociendo las bondades de esta presencia, la favorezca legalmente, declarando la «libertad religiosa», lo que está en su competencia, pues la religión es también un valor humano. He aquí los miembros de la «Nueva Cristiandad».

2º La «consistencia» de las realidades temporales

Del principio tradicional de la distinción de *jurisdicciones*: «Dad al César lo que es del César», por medio del truco de la distinción de fines últimos, natural y sobrenatural, la teología nueva dice redescubrir un principio olvidado, el de la *«consistencia» de las realidades temporales.* En un lenguaje quizás demasiado llano, fue redescubrir las bondades de la amistad, el vino y el dinero, pero el nuevo humanismo ha logrado envolver este descubrimiento en un halo casi místico. Para entenderlo, creemos que conviene volver a hacer la historia del proceso.

El Evangelio nos enseñó que este mundo está en manos del Maligno, por lo que conviene usar de sus cosas como si no las usáramos, y nos aconsejó la pobreza, la castidad y la obediencia:

• Para el incrédulo, esta actitud frente a las «realidades temporales» parece contradictoria e hipócrita. Porque los clérigos medievales denostaban las riquezas, pero terminaron siendo la primera potencia económica de la Cristiandad; alababan la castidad, pero sacralizaron el matrimonio haciendo indisoluble el vínculo con la mujer; predicaron la obediencia, pero pretendieron manejar a los mismos reyes para sus fines.

• Para el cristiano es simple de entender. Las negaciones evangélicas purifican el corazón y permiten descubrir el verdadero valor que tienen las cosas en orden al Reino de Dios: sólo el pobre de corazón valora el dinero, sólo el casto valora la mujer, sólo el obediente valora la autoridad. Y la Providencia no deja de dar lo necesario al que lo sabe usar: buscad el Reino de Dios y las «realidades temporales» se os darán por añadidura.

Con su giro antropocéntrico, el humanismo del siglo XIV dejó de buscar el Reino de Dios y se puso inevitablemente al servicio del «otro señor», Mamona o el Dinero: “Ningún criado puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis ser-

[128] Un título sugestivo: *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen-âge,* de Marcel Pacaut, Aubicr Paris 1957.

vir a Dios y al Dinero" (Lc 16, 13). Los reyes cristianos dejaron de obedecer a Dios en la persona de su Vicario, desoyendo sus consejos, en particular el de mantener al judío en sus guetos, y fueron cayendo bajo la tiranía de Satanás, quien pronto recuperó el manejo de la economía cristiana a través de su «brazo secular», la Sinagoga.

Pero un fenómeno curioso es que, al mismo tiempo, la «línea media» del humanismo fervoroso, perdiendo también la sabiduría cristiana, caía en un imprudente desprecio de las «realidades temporales». Su declaración de la autonomía del poder político, cuyo fin temporal y humano (considerado natural) no estaría directamente ordenado al fin espiritual del poder eclesiástico, presuponía que la Iglesia no necesitaba mayormente del servicio de los reyes para alcanzar sus fines, menospreciando así la importancia del orden político respecto al Reino de Dios[129]. El combate antiliberal, profundamente afectado por esta tesis del semi-humanismo, se fue reduciendo a pedir a los Estados que dejaran a la Iglesia en paz, pues no les hacía daño ni los necesitaba.

Este fenómeno provocó otro no menos curioso. El nuevo humanismo del siglo XX va a denunciar este menosprecio verdadero del orden temporal, aunque confundiendo las cosas –por supuesto- y atribuyéndolo directamente a la negativa espiritualidad medieval. Pero la acusación tiene sus sutilezas:

• La Iglesia católica visible en la tierra -dice- es sacramento de Cristo y sacramento del Reino. Como símbolo del Reino futuro, el humanista nuevo aprecia y destaca el angelismo de las instituciones eclesiásticas, puesto de manifiesto en los consejos evangélicos: el clero debe ser pobre, casto y humilde, así como también conviene que haya laicos que hagan los votos religiosos, para hacerse nuncios del futuro reino espiritual de Cristo. Pero cuando, en el medioevo, se sacralizaron las instituciones políticas, se pretendió imponer en los reinos históricos la espiritualidad propia del Reino eterno, predicando el desprecio de los bienes temporales.

• El verdadero Evangelio, en cambio, no desprecia la creación, al contrario, purifica el corazón del hombre y descubre el verdadero valor de las cosas... Hasta aquí estaríamos de acuerdo, pero lo «nuevo» está en que no se trata del valor que tienen para la salvación, sino del valor que tienen en sí mismas, consideradas en lo que naturalmente son, según su propia «consistencia» (éste es el término que prevaleció). La admiración de San Francisco por los pajaritos y el sol, hecha toda de amor a Dios, se transforma en los franciscanos «nuevos» en místico amor a la ecología[130].

3º Conclusión

Debemos reconocer que el planteo de la «Nueva Cristiandad» es más coherente con el principio del *naturalismo político* que el del «cristianismo apologético». Por eso el «humanismo integral» considera injusto que lo acusemos de liberal. El error liberal, nos dice, consistió en *separar* lo temporal de lo espiritual, porque el pensamiento liberal cierra el orden racional sobre sí mismo negando la posibilidad del orden sobrenatural, y por eso no es racional sino racionalista, no es laico sino laicista. El «humanismo integral», en

---

[129] El Cardenal Billot no era nada liberal y se daba cuenta de los estragos del liberalismo en la sociedad, pero cuando tiene que exponer la «subordinación indirecta» de los poderes eclesiástico y político, lo hace según Suárez y termina menospreciando la importancia de los aspectos económicos y políticos en orden al fin sobrenatural. Dice en su *Tractatus de Ecclesia Christi* (Prati 1910, tomo II, p. 74): "La inferioridad del bien temporal respecto del espiritual reside precisamente en una total desproporción, que no sólo no soporta la razón de vía o medio directo, sino que la excluye positivamente... ¿Qué hace al bien de la virtud, a la perfección del alma, al fin de la beatitud eterna el tener hijos sanos, hijas adornadas, graneros repletos, abundante ganado, ninguna ruina, ningún tumulto ni clamor en las plazas, sino quietud, paz, cantidad de cosas en las casas, en las ciudades? Ciertamente esta felicidad no conduce *per se* a la otra, no es escala a la misma, no dispone a ella en virtud de su forma. Por lo tanto, tampoco es fin puesto bajo fin directamente, sino más bien es fin último en su orden, más allá del cual no se prosigue en línea recta". Si el granero repleto no importara mayormente para alcanzar la virtud, ¿por qué se indignó tanto ante el error pontificio de la condenación de la Acción francesa? Satanás ha reconquistado la Cristiandad dirigiendo la moda de sus hijas y apoderándose de la llave de sus graneros.

[130] J. Maritain, *Humanisme intégral,* p. 83: "Esta actitud del santo, que, en definitiva, propiamente hablando, no es una actitud de desprecio hacia las cosas, sino más bien de asunción y transfiguración de las cosas, en un amor superior de las cosas, es la que -si la suponemos generalizada, hecha común y aún lugar común de la psicología cristiana- respondería a esa rehabilitación de la criatura en Dios que nos parece característica de una nueva edad de cristiandad y de un nuevo humanismo" *(Humanismo integral,* traducción de A. Mendizábal, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile 1947, p. 84).

Gustave Thils, *Historia doctrinal del Movimiento Ecuménico,* RIALP, Madrid 1965, p. 277: "En los tiempos modernos, se ha comprendido mejor y subrayado mejor, en lo referente a las relaciones entre naturaleza y sobrenaturaleza, la «consistencia» propia de las realidades temporales, sin negar en modo alguno su «ordenabilidad radical» a un orden sobrenatural".

cambio, *distingue* ambos órdenes para *unirlos* en la «Nueva Cristiandad». A nosotros nos parece que una sociedad fundada sólo en la razón natural tendría mucho de *nueva,* pero no tendría nada de *cristiana;* pero nos explica que sí lo sería por dos razones:

• Porque es *cristiana* la razón purificada capaz de ordenar esta nueva humanidad: como la inteligencia humana está herida por el pecado, no puede haber filosofía sana sin la influencia discreta de la Iglesia y de la gracia.

• Porque es *cristiano* el puro amor por lo creado capaz de animar la humanidad renovada: como el corazón humano está herido, ama lo creado *sin Dios* o *contra Dios;* sólo la purificación del cristianismo le permite amar a lo creado *en Dios*.

El primer motivo lo lleva a Maritain a defender a rajatabla el título de «cristiana» para la sana filosofía; porque si no merece llamarse *cristiana* la filosofía, tampoco lo merecería su sociedad humanista. El segundo motivo es el *naturalismo místico* que se maravilla de la «consistencia» de las realidades temporales y que lleva hoy a Roma a comprometerse en la defensa de la ecología.

Como puede suponerse, este nuevo cristianismo deberá ser muy puro pero también muy escondido, como la levadura en la masa: "No se puede realizar más que con la ayuda de los medios de la cruz, no digo la cruz como insignia exterior y símbolo colocado en la corona de los reyes cristianos, o decorando honorables pechos, me refiero a la cruz del corazón, a los sufrimientos redentores asumidos en el seno mismo de la existencia"[131]. El maritainismo triunfó y el Concilio se embarcó en la última cruzada por el reinado social de Nuestro Señor, luchando en todos los estados por que se imponga como derecho civil la «libertad religiosa»[132].

V. La Iglesia y el Mundo según el Concilio

La novedad del humanismo maritainiano consiste, como dijimos, en sostener la distinción entre la Iglesia y el Mundo propia del liberalismo clásico, pero hallando el modo de consagrar el mundo a Cristo Rey. En esto residió su éxito, porque cuando la mayoría de los pensadores antiliberales, contagiados con las medianías de la tesis moderna del naturalismo político, había dejado de lado la realeza social de Cristo, los nuevos liberales tuvieron la astucia de capturar esta bandera y levantarla en su bando. Esta novedad se concentra, en el Concilio, en la novedosa Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el Mundo actual.

1º Un Mundo laico pero digno

Gaudium et spes merece el calificativo de novedosa, porque es la primera vez que un documento conciliar se dirige no a los fieles católicos sino a los hombres en general: "El Concilio Vaticano II, tras haber profundizado en el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual"[133]. Esto no tiene sentido ni para el católico tradicional, ni para el liberal clásico; pero el nuevo humanismo ha descubierto que la esfera mundana, ajena a la eclesiástica como lo quiere el liberal, no deja de estar por eso bajo la influencia de Cristo; ahora el mundo distinto de la Igle-

---

[131] J. Maritain, *Humanisme intégral,* p. 83.

[132] Nosotros, recalcitrantes tradicionalistas, nos hemos escandalizado de ver a los mismos obispos hacer borrar de las constituciones políticas todo vestigio de profesión católica. Pero si el orden político debe ser filosófico -como a veces también entre nosotros se sostiene-, se justifica que lo hagan, pues por más que el fin buscado por medio del confesionalismo sea bueno, en sí mismo sería abusivo y no conviene usar medios falsos. Claro que sólo tuvieron éxito en perder privilegios en las dóciles naciones católicas y no tuvieron ninguno en ganar libertad religiosa en las no tan dóciles naciones musulmanas.

[133] *Gaudium et spes* n. 2. La admiración que la Constitución manifiesta por el Mundo merece otros calificativos que apenas resistimos referirlos. Para ella, la agonía que estamos sufriendo es una "crisis de crecimiento" (n. 4), es una "metamorfosis social y cultural, que redunda también sobre la vida religiosa", que para el optimismo de la Constitución no es otra cosa que el paso de gusano a mariposa. La técnica "ya conquista los espacios interplanetarios", cuando apenas alcanza la luna y está arruinando la tierra; "la inteligencia impera sobre el tiempo" conociendo el pasado y previendo el futuro (n. 5), cuando los «medios» están inventando hasta el presente; las ciencias "ordenan la expansión demográfica" (ibíd.), a fuerza de llenar el limbo de almitas asesinadas. *Gaudium et spes* reboza de gozo y esperanza por la criatura que está engendrando la Revolución. ¡Guía ciego que conduce ciegos al hoyo!

sia, que no cree ni se ha bautizado, es un Mundo laico pero con *dignidad de redimido* que camina a la glorificación final: “Tiene pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, *pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación” (Gaudium et spes* n. 2).

2º Las realidades terrenas y el Reino de Dios

En este documento se siente por todas partes que la distinción entre el Mundo y la Iglesia se identifica con la distinción entre el orden natural y el sobrenatural; pero nunca se lo dice, porque el humanismo nuevo la quiere superar señalando cómo la esfera de lo terreno, sin dejar de ser tal, está abierta a la influencia de Cristo. Esto cree haberlo logrado al descubrir la *«consistencia* de las realidades terrenas», es decir:

- las realidades mundanas son muy buenas en su misma naturaleza;
- la gracia no las cambia sino que las ayuda a ser lo que son, es decir, conservan su «consistencia»;
- las realidades mundanas son de este modo «la materia» del Reino de Dios.

«Commendatio Mundi»

Nada más católico que el desprecio del mundo, *«contemptus mundi»*: ¿De qué sirve ganar el mundo si se pierde el alma? Las realidades terrenas tienen sentido sólo en orden a las eternas, pero esto no quiere decir que no haya que tenerlas en cuenta. Desde Suárez para acá -dijimos-, el naturalismo político había aceptado la identificación «temporal = natural», pero defendía el orden cristiano menospreciando imprudentemente la importancia de las realidades temporales.

El nuevo humanismo va a corregir este error, pero no lo hará mostrando cómo los bienes temporales son el cuerpo e instrumento de los bienes eternos del orden sobrenatural, sino señalando cómo son buenos *en sí mismos*: “El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina. Estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre, poseen una bondad extraordinaria” (n. 11). Evidentemente, no es la gracia divina ni la vida eterna lo que nuestros contemporáneos más aprecian, sino la libertad, los derechos y las obras del hombre, sin detenerse a pensar si sirven o no para su salvación. El Concilio va admirarse de lo bueno que es todo esto y cuan amado por Dios; pues Dios hizo todas las cosas para el hombre y al hombre por el hombre mismo: “El hombre [es la] única criatura terrestre a la que Dios ha querido por sí misma -*propter seipsam-”* (n. 24); de manera que el egoísmo del hombre contemporáneo no tiene por qué apartarlo del plan de un Dios que está puesto a su servicio.

La consistencia de las realidades terrenas

En tres capítulos, la Constitución considera especialmente tres valores contemporáneos: la persona humana, la comunidad y el trabajo. El planteo en los tres casos es semejante. Primero se señala el vínculo que estos valores tienen con Dios: la persona ha sido creada a imagen de Dios (n. 12), en la comunidad está la imagen de la Trinidad (n. 24), por el trabajo el hombre se asemeja al Creador (n. 34); luego se señala cómo son perjudicados por el pecado[134]; finalmente se dice cómo son reparados por la gracia[135]. El planteo podría parecer tradicional: creación, pecado, redención; mas la novedad es sutil pero total:

• La persona, la comunidad y el trabajo no son considerados en el primer orden *sobrenatural* de justicia original, sino en un orden puramente *natural,* en sí mismos, más allá de lo que la gracia pueda hacer en ellos.

• El pecado no daña los intereses de Dios, sino sólo los intereses del hombre mismo.

• La gracia no envuelve estos «valores» elevándolos a fines por encima de la naturaleza de los mismos, sino que los ayuda a ser mejor lo que *por naturaleza* son, no les quita su propia «consistencia»: “Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por

---

[134] Para la persona, n. 13; para la comunidad, n. 25; para el trabajo, n. 37.

[135] “La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esa ordenación de Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios” (n. 17). “Hay que proceder a una renovación de los espíritus y a profundas reformas de la sociedad. El Espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta evolución” (n. 26). “La norma cristiana es que hay que purificar por la cruz y la resurrección de Cristo y encauzar por caminos de perfección todas las actividades humanas, las cuales, a causa de la soberbia y el egoísmo, corren diario peligro” (n. 37).

autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo; es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar" (n. 36)[136].

La materia del Reino

Aclaremos, por favor. No decimos que el Concilio predique un naturalismo total. No. Predica un *naturalismo momentáneo,* sólo mientras dura la Historia. Porque llegará el tiempo de la plenitud del Reino de Dios, con la transformación del universo; y entonces sí se hará manifiesto el reinado de Nuestro Señor. La Iglesia católica es un anticipo histórico de ese Reino, presente ante el mundo como Sacramento visible. El Mundo, en cambio, prepara aquella transformación llevando a su perfección *natural* las realidades terrenas, que se hacen así la «materia» del Reino: "Mas los dones del Espíritu Santo son diversos: si a unos llama a dar testimonio manifiesto con el anhelo de la morada celestial y a mantenerlo vivo en la familia humana, a otros los llama para que se entreguen al servicio temporal de los hombres, y así *preparen la materia del reino de los cielos*" (n. 38).

V. Al servicio del Rey del Mundo

Después de dos guerras mundiales, el Concilio no podía dejar de hablar de la paz entre los pueblos. ¿Se ofrecerá el Papa, Vicario del Príncipe de la paz, como instrumento de Dios para establecer en el mundo la paz de Cristo? Es la función que cumplió el Romano Pontífice en la Cristiandad medieval, pero ahora se juzga eso imposible, porque el poder eclesiástico no debe obrar directamente en el orden mundano. Para explicar la relación entre ambas esferas se ha encontrado un nuevo concepto: el de «sacramento». Las realidades espirituales deben obrar como causas ejemplares de las temporales, esto es, como signos eficaces. La unidad y la paz de la esfera espiritual -entiéndase : la unidad de todas las religiones alcanzada por la pacificación del diálogo ecuménico, en lo que supuestamente consiste la paz de Cristo- debe ser un ejemplo que motive a las naciones a unirse entre ellas y alcanzar la paz en la esfera terrena: "La paz sobre la tierra, nacida del amor al prójimo, es *imagen y efecto* de la paz de Cristo, que procede de Dios Padre" *(Gaudium et spes* n. 78); "la Iglesia, en virtud de la misión que tiene de iluminar a todo el orbe con el mensaje evangélico y de reunir en un solo Espíritu a todos los hombres de cualquier nación, raza o cultura, se convierte *en señal* de la fraternidad *que permite* y consolida el diálogo sincero" (n. 92). Esta idea, desarrollada en *Lumen gentium*[137], no es explicitada en *Gaudium et spes,* sino que está presente como telón de fondo; nunca tampoco se usa el término «sacramento», pero sí está presente el concepto, como lo muestran los textos citados.

La más grave consecuencia de este error está en que, olvidando que la única autoridad capaz de promover eficazmente la paz internacional es el Papa, el Concilio aboga por la constitución de una autoridad política mundial con poder sobre las naciones como para impedir las guerras; éste es el principal reclamo de *Gaudium et spes*: "Mientras exista el riesgo de guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces, una vez agotados todos los recursos pacíficos de la diplomacia, no se podrá negar el derecho de legítima defensa a los gobiernos" (n. 79); "debemos procurar con todas nuestras fuerzas preparar un época en que, por acuerdo de las naciones, pueda ser absolutamente prohibida cualquier guerra. Esto requiere el establecimiento de una autoridad pública universal reconocida por todos, con poder eficaz para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos" (n. 82). Ahora bien, por necesidad teológica, la única autoridad con poder eficaz para impedir las guerras que no sea la del Vicario de Cristo, será la del Anticristo. Estimado Lector, ¡no estamos haciendo apocalipsis-ficción! Si no es el Príncipe de la Paz quien establece el orden de la justicia entre los pueblos por medio de los poderes

---

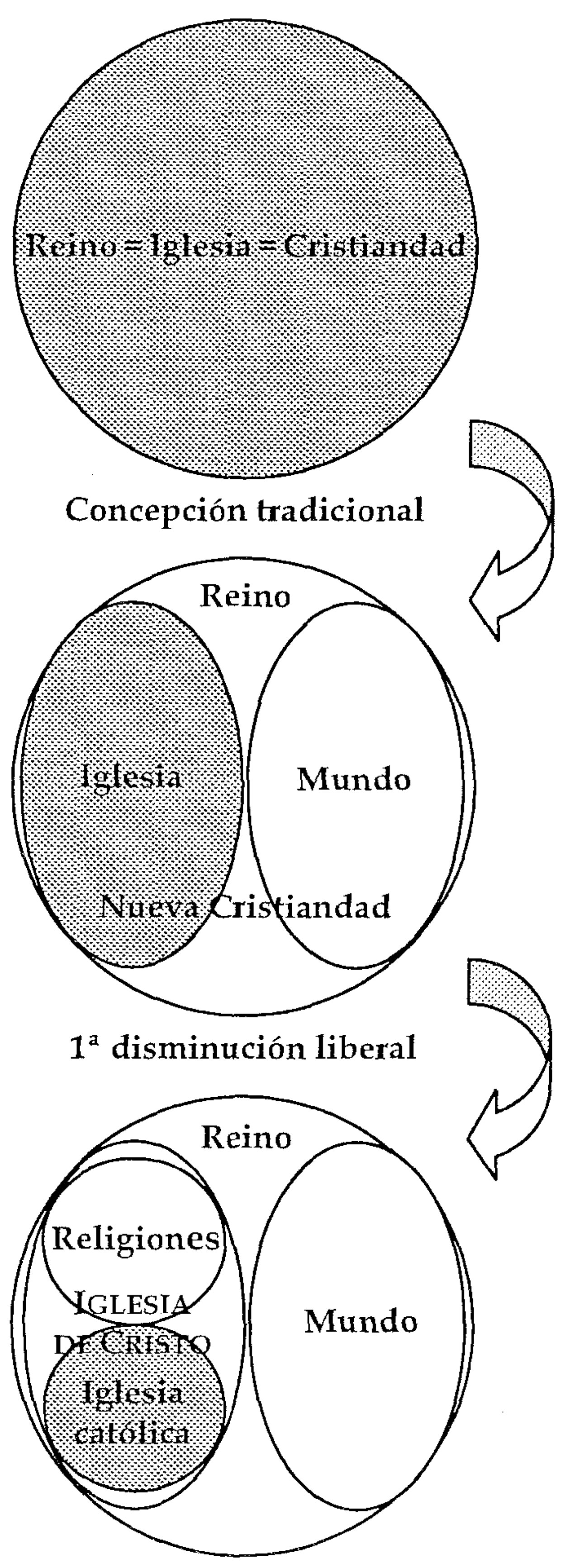
[136] El error que se comete -repetimos- es el que estaba implícito en la «subordinación indirecta» de un orden político natural al orden eclesiástico sobrenatural, porque es «subordinación» que no subordina nada: la gracia envolvería la naturaleza sin afectarla para nada en orden a sus fines propios. El médico católico y el judío se regirían exactamente por las mismas leyes de la medicina. Lo cual es una soberana mentira, pues saber que un niño no se salva sin el bautismo lleva a disponer de modo muy diverso las intervenciones posibles ante las urgencias del parto.

[137] *Lumen gentium* 9: "La congregación de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación, y principio de la unidad y de la paz, es la Iglesia convocada y constituida por Dios para que sea sacramento visible de esta unidad salutífera".

que le ha comunicado a su Vicario, será el Príncipe de las tinieblas quien lo haga por medio de los poderes que le alcance a su primogénito, el Anticristo. Son las fuerzas que hay en juego, y no es posible otra cosa. ¿La instauración de qué reino, entonces, tiende a preparar con todas sus fuerzas el Concilio Vaticano II?

C. La Iglesia y las Religiones

El *achicamiento* conciliar de la Iglesia no se redujo a haberla hecho sólo *parte* del Reino de Dios, para hacerle lugar a un mundo laico pero consagrado *«in pectore»* a Cristo (disminución liberal). La Iglesia católica también se hará sólo *parte* de la Iglesia de Cristo, para hacerle lugar ahora a las Religiones (disminución ecuménica).


Reino = Iglesia = Cristiandad
Concepción tradicional
Reino
Iglesia
Mundo
Nueva Cristiandad
1ª disminución liberal
Reino
Religiones
IGLESIA
DE CRISTO
Iglesia
católica
Mundo
2ª disminución ecuménica

I. Los problemas del ecumenismo

El veneno del subjetivismo que afecta necesariamente al humanismo, en su pretensión de liberarse del magisterio de la Iglesia y de la tiranía del realismo metafísico, cobró su primera gran víctima con la ruptura del protestantismo. El necesario respaldo que los «reformados» tuvieron que buscar en los poderes políticos y la infinita división de sus sectas, los llevó a la doble humildad de reconocer que la Iglesia de Cristo, si existía, estaba constituida por un colorido mosaico de agrupaciones, y que ninguna de ellas podía imponer sus caprichos en el orden político.

De hecho, la doctrina del Reino de Dios que hemos expuesto más arriba, fue excogitada primeramente en el ambiente del movimiento ecuménico protestante, a comienzos del siglo XX[138].

• En la reunión de Estocolmo, agosto de 1925, del movimiento ecuménico «Life and Work», se plantea el problema de cómo el Reino de Dios influye en la esfera de la civilización humana, sin identificarse con ella.

• En la reunión de Lausana, agosto de 1927, de otro movimiento semejante, «Faith and Order», que luego se unirá con el anterior para formar el *Consejo mundial de las iglesias,* se trata de determinar cómo la Iglesia de Cristo incluye a las diversas iglesias: "Como existe un solo Cristo, una sola vida en El, un solo Espíritu, no hay ni puede haber más que una sola Iglesia santa, católica (universal) y apostólica"[139].

• En la siguiente reunión de Edimburgo, agosto de 1937, se reconoce la distinción entre la Iglesia y el Reino, aunque no se logra explicar en qué consiste.

Es inevitable que, si todos estos grupitos se vuelven más sinceros y se dejan de tomar muy en serio, hagan este doble planteo ecuménico liberal. Y es comprensible que sueñen con envolver a la Iglesia católica en estos tratos, ofreciendo reconocerla con respeto como un gran pedazo más en la súper Iglesia de Cristo.

Entre los cismáticos orientales se había dado el mismo fenómeno, aumentado por la gran influencia que fueron teniendo entre ellos los teólogos protestantes desde el siglo XVIII.

Lo que es menos comprensible, es que haya habido católicos que se hayan dejado tentar por las amabilidades de este ecumenismo. Aunque también se explica, porque las tendencias humanistas orientan hacia esta súper universalidad, permitida por el subjetivismo optimista[140]. Ahora bien, para el católico que quería entrar en el movimiento ecuménico sin dejar de ser católico, se presentaban dos problemas: darle entidad a las demás religiones y conservar la identidad de la Iglesia católica.

1º La entidad de las religiones

Hasta entonces, la doctrina católica calificaba a las sectas y religiones distintas de la Iglesia católica como formas religiosas *falsas,* aceptando la posibilidad de que en esas comunidades hubiera *pocos* individuos con fe y gracia *verdaderas,* por las que pertenecían interior e invisiblemente al verdadero Reino de Dios en la tierra, esto es, a la Iglesia, lo que es un modo *anormal* de pertenencia.

El ingreso individual de *todo hombre* al Reino de Dios era relativamente fácil de lograr, porque se da por la verdad y la gracia, que son realidades interiores *invisibles*. Había que justificar que los que pertenecían invisiblemente al Reino no eran pocos, ni su pertenencia era anormal:

• Para lo primero, bastó generalizar con optimismo la *buena voluntad,* fundándola en una misteriosa e indefinida unión de Cristo con todo hombre, justificando así que no sean pocos sino *todos o casi todos* los que así pertenecen al Reino.

• Para lo segundo, hubo que distinguir la Iglesia dentro del Reino como ámbito de la religiosidad visible, justificando esta distinción con la doctrina liberal de la «nueva cristiandad», según la cual los que permanecen en la esfera mundana no están obligados a entrar en la esfera eclesiástica, ya que se hacen cristianos de alma si se vuelven humanistas. Este pasaba a ser, entonces, un modo *normal* de pertenencia.

Las comunidades religiosas, en cambio, tienen estructuras o formas exteriores *visibles,* por lo que, según la distinción liberal entre la esfera mundana y la eclesiástica, habría que computarlas en esta última esfera. Pero ¿cómo justificar la pertenencia a la Iglesia de Cristo de sus estructuras externas, claramente distintas de las de la Iglesia católica? Para los ecuménicos reformados era fácil, pero no para el que se empecinaba en no dejar de ser católico.

2º La identidad de la Iglesia católica

---

[138] Cf. Gustave Thils, *Historia doctrinal del Movimiento Ecuménico,* RIALP, Madrid 1965.

[139] Informe oficial de la Conferencia de Lausana, citado por G. Thils, op. cit. p. 37.

[140] El subjetivismo es siempre escéptico, pero por un tiempo puede evitar el pesimismo. Tomado con optimismo, permite convencerse que las diferencias doctrinales son secundarias y sin mayores consecuencias prácticas. Cuando la realidad lo desengaña, cae en lo que ahora llaman la «post modernidad».

Además, si se tiraba de la frazada para cubrir los pies, se destapaba la cabeza. Porque la doctrina católica estaba acostumbrada a identificar la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, como lo recordó últimamente Pío XII en *Mystici corporis,* de manera que, si se reconocían a las comunidades religiosas como partes sin más de la súper Iglesia de Cristo, la Iglesia católica perdía su identidad con la Iglesia total, lo que ya había sido explícitamente condenado[141]. ¿Cómo darles participación a las comunidades religiosas en la Iglesia de Cristo, de manera que se las pudiese calificar de verdaderas, sin que por eso la Iglesia católica perdiese su identidad? Este último problema era el más difícil de solucionar. Pero el mucho amor da alas a la imaginación y no faltaron recursos para sobrevolar estos problemas. El primero se solucionó con los *«elementa Ecclesiae»* y el segundo con el genial *«subsistit in»*.

II. LOS «*ELEMENTA ECCLESIAE*»

1º La puerta del ecumenismo

La teología tradicional ofrecía un punto de agarre para vincular las sectas con la estructura eclesiástica: la doctrina de los *«vestigia Ecclesiae»*. Estos vestigios o restos de la Iglesia que todos reconocían existir en las comunidades religiosas separadas, eran también principios de verdad y de gracia:

• Principios de verdad, como muchas verdades de fe y, sobre todo, la Sagrada Escritura.

• Principios de gracia, como algunos sacramentos, sobre todo el bautismo y, en algunos casos, la Eucaristía y el sacerdocio.

Si los principios de verdad y gracia del individuo que está fuera del perímetro visible de la Iglesia (la posibilidad de que tenga fe infusa y gracia santificante) justifican, sin embargo, su pertenencia a la misma; ¿por qué no harían algo semejante estos principios de las comunidades, los *«vestigia Ecclesiae»?* ¿Acaso la fe por la que se salva un protestante no se alimenta de la Sagrada Escritura que le propone su comunidad; acaso la gracia no le vino por el bautismo que en su comunidad le dieron, recibido de niño o de buena fe?[142]. Esta fue la puerta contra la que los nuevos teólogos golpearon, hasta que la abrió el Concilio[143].

Como el término *«vestigia»* era un poco despectivo, se lo cambió por *«elementa»*. Y cuando, después del Concilio, maduraron suficientemente las cosas, a las comunidades que tuvieran también el sacerdocio y la Eucaristía les concedieron la categoría misma de «iglesias particulares»: “Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la Eucaristía válidamente consagrada, son verdaderas iglesias particulares”[144].

2º Una puerta falsa

---

[141] El Santo Oficio había condenado, por carta del 16 de septiembre de 1864 a los obispos de Inglaterra (Denzinger-Hiinermann 2885), la «branch theory» o

[142] Michael Schmaus, *Teología dogmática,* tomo IV, RIALP Madrid 1962, p. 405: “Sigue en pie la cuestión de si las comunidades eclesiales no católicas no pertenecerán de algún modo a la única Iglesia romano-católica, de si no participarán en la única Iglesia romano-católica de modo análogo a como participan los individuos bautizados no católicos. J. Gribomont O. S. B. cree poder contestar afirmativamente a nuestra pregunta. Habla de una unión visible, pero imperfecta, de los grupos cristianos no-católicos con la Iglesia. Para fundamentarlo aduce que tienen auténticos *vestigia Ecclesiae,* por ejemplo, el bautismo y la Escritura, así como otros sacramentos”. Schmaus sostiene la disminución liberal de la Iglesia, distinguiendo entre Iglesia y Reino, pero no acepta la disminución ecuménica, refutando la opinión referida en la cita. De todos modos, la tesis que finalmente triunfará no dice que pertenezcan a la Iglesia *romano-católica,* sino a la *Iglesia de Cristo.*

[143] Gustave Thils, *Historia doctrinal del Movimiento Ecuménico*: “El estudio de los «elementos de Iglesia» -*vestigia Ecclesiae*-, de su significación eclesioló-gica, es propio del siglo XX... La teoría de los elementos de Iglesia es compleja, porque se halla íntimamente unida a la definición misma de la Iglesia. Se la puede considerar como un capítulo de la eclesiología católica importante en sí y susceptible de aportar cierta claridad en las reuniones ecuménicas” (p. 239). “¿No puede haber, en todas las comuniones cristianas surgidas de la Reforma, realidades religiosas y cristianas de naturaleza «eclesiástica»?” (p. 243) “Las conferencias dadas por el cardenal A. Bea, Presidente del Secretariado para la Unidad, han vuelto a dar un vivo resplandor, si no a la problemática de los «elementos de Iglesia», al menos a la descripción concreta de esos elementos” (p. 244).

[144] Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus lesus,* 6 de agosto del 2000.

Si la teología los llamaba *«vestigia»,* es justamente porque se trata sólo de restos o ruinas de la Iglesia, que en las sectas pasan a ser cosas muertas e inoperantes:

• Las comunidades heréticas o cismáticas pueden sostener muchos dogmas y venerar la Sagrada Escritura, pero no tienen la fe ni el magisterio de la Iglesia para comprenderlos. La semilla de la fe que pudieran tener algunas pocas almas entre ellos tiende a ser ahogada por las espinas de las herejías que sostiene la comunidad.

• Los sacramentos pueden tenerse válidamente, pero no dan su fruto de gracia, por lo que no puede decirse que sean verdaderos. Cuando Santo Tomás, por ejemplo, se pregunta «si los herejes, cismáticos y excomulgados pueden consagrar», responde que "pueden consagrar la Eucaristía [pero] no reciben el fruto del sacrificio"[145].

• La sucesión apostólica en las sectas cismáticas que han conservado la validez del sacramento del Orden es puramente *material,* y las sedes episcopales son *usurpadas,* careciendo de jurisdicción. Estas comunidades son sarmientos secos que se han desgajado de la Vid verdadera.

El truco, entonces, de la nueva teología, consistió en considerar a estos «vestigios» inoperantes y muertos, como principios vivos y santificantes, lo que queda bien designado por el término *«elemento»*[146].

II. EL «*SUBSISTIT IN*» Y SU TRISTE DESTINO

Con los *«vestigia Ecclesiae»* (transformados en *«elementa»),* los neoteólogos creían abrir una puerta de salida a la vía ecuménica. Pero eso no les bastaba para abrir una puerta de entrada al *Consejo mundial de las iglesias,* porque a las demás comunidades cristianas no les causaba ninguna gracia ser consideradas una deficiente parte de la Iglesia *católica*. Si los papistas querían entrar, tenían que reconocer que la Iglesia católica no era más que otra parte con ellas, de la súper Iglesia de Cristo. Llenos de humildad, los neoteólogos estaban totalmente dispuestos a reconocerlo, pero ¿cómo conciliarlo con la inveterada costumbre católica de identificarse, sin más, con la Iglesia de Cristo?

La solución fue genial, pero -ellos mismos tienen que reconocerlo- no fue simple y no tuvo el aura tradicional de los *«vestigia Ecclesiae»*. Por eso ha sido un punto que todavía no se asienta. El planteo sólo lo entiende quien tiene una cierta formación teológica:

• Para sacar patente de ecuménicos hay que reconocer que la Iglesia de Cristo es algo más que la Iglesia católica, pues incluye a las demás comunidades cristianas (y con un poco de esfuerzo, a las demás religiones). Pero a la vez, para seguir siendo católicos, hay que identificar la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica.

• Ahora bien, este es un problema de denominaciones como el que ya se había planteado antes en Jesucristo. Porque, por el misterio de la encarnación, en Cristo se da lo que la teología llama «comunicación de idiomas», es decir, que del hombre Jesús se predica lo propio del Verbo divino, y del Verbo se predica lo propio del hombre : aunque Dios es mayor que el hombre, el hombre es Dios en Jesucristo. Se necesitaba entonces justificar una análoga «comunicación de idiomas» entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, es decir, se necesitaba que, a pesar de reconocerles a los ecuménicos *(ad extra)* que la Iglesia de Cristo era una realidad mayor que la Iglesia católica, sin embargo, había que poder decir a los católicos *(ad intra)* que la Iglesia católica «es» la Iglesia de Cristo, sin ser descubiertos en flagrante contradicción.

La noción de sacramento parece ofrecer un fundamento a esta necesaria analogía. Así como Cristo es sacramento del Verbo en cuanto lo hace visible y operante, así también la Iglesia es sacramento de Cristo, en cuanto prolonga su visibilidad ante las naciones, a modo de Pueblo de Dios. Es verdad que, si se quiere ser católico ecuménico, habrá que reconocer que toda verdadera comunidad religiosa hace visible y operante al Verbo como imagen suya, y verdaderas son todas o casi todas (excepto quizás sectas tan fundamentalistas como la de San Pío X). Pero la solución está en conceder a la Iglesia católica el privilegio de la unión personal: así como Dios está presente en todos los hombres en cuanto son a su imagen y semejanza, pero

[145] III, q. 82, a. 7.

[146] El truco está bien armado porque, aunque la posición tradicional es unánime y determinada en considerarlos ineficaces, la discusión particular es compleja. Un cismático bautizado de niño, recibe la fe y la gracia: ¿cuándo la pierde? Si no la ha perdido, al comulgar devotamente con la Hostia válidamente consagrada, recibe el fruto del sacramento. En su raíz, la diferencia entre la posición católica y la modernista está en cuanto al *pesimismo u optimismo:* el católico es pesimista ante la posibilidad de salud espiritual en una comunidad donde no se dan los auxilios que tiene el católico (todos los beneficios de la actividad sacerdotal) y sí se dan influencias que tienden a formalizar las herejías (el desprecio y hasta el odio a lo católico); mientras que el humanista moderno sostiene el más imperturbable optimismo. Sin embargo, ¿por qué nunca floreció la santidad fuera de la tierra católica?

está presente de un modo especial en el hombre Jesucristo, de manera que sólo de Él puede afirmarse la identidad: Jesús es Dios; así también, aunque el Verbo está presente en toda comunidad religiosa en cuanto ésta es imagen sacramental suya, por lo que todas constituyen la súper Iglesia de Cristo, sin embargo, nosotros los católicos nos arrogaremos el privilegio de ser la única comunidad en la que Cristo permanece de un modo tanto más pleno, que puede decirse que es Cristo Comunidad en persona. De allí que sólo para la Iglesia católica valga la «comunicación de idiomas».

Ahora bien, esta genial pero compleja explicación tiene inevitablemente un *triste destino* porque, destinada a conformar a ecuménicos y católicos, no les gusta ni a éstos ni a aquéllos. A los católicos no les gusta oír que la Iglesia de Cristo es algo mayor que la Iglesia católica, y a los ecuménicos no les gusta oír que la Iglesia católica tiene una situación de privilegio frente a los demás miembros. De allí que ningún neoteólogo haya querido extenderse en su exposición.

La solución, entonces, fue reducir la explicación a la mínima y más oscura expresión, a la fórmula quizás más difícil de la teología escolástica -tan despreciada en los demás casos por la nueva teología-: *«subsistit in»*. La utiliza Santo Tomás para explicar justamente cómo el Verbo puede existir en dos naturalezas: "La persona de Cristo *subsiste en* dos naturalezas; de donde se sigue que, aunque haya allí un único subsistente, se da en el mismo una doble razón de subsistencia. En este sentido se dice persona compuesta, en cuanto lo uno subsiste en dos"[147]. Así como decimos que Jesús es Dios porque Dios subsiste en la naturaleza humana, así también, diciendo que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica podrá justificarse la afirmación de que la Iglesia católica es la Iglesia de Cristo. La excelencia de esta expresión está en que, aunque resume la genial explicación y por lo tanto a nadie le suena bien, sin embargo, ni ecuménicos ni católicos la terminan de entender. En las reuniones ecuménicas se la podrá traducir por «contiene» y en las católicas por «es», quedando todos tranquilos y contentos.

Decimos que nadie termina de entender el *«subsistit in»,* y se nos podría acusar de que tampoco nosotros la entendemos, porque la explicación que aquí dantos no hemos visto que la dé nadie. En realidad, no importa mucho entenderla, pero creemos acertar en su interpretación y luego lo defenderemos. Mas previamente conviene considerar más detenidamente los textos del Concilio.

IV. La apertura de la vía ecuménica en el Concilio

Los Papas condenaron repetidas veces los intentos católicos de entrar por la vía ecuménica, denunciando claramente su falsedad. Pero el ecumcnismo es una consecuencia primerísima de la fraternidad universal que establece el humanismo, por lo que el Concilio no dejaría de abrir esta puerta de par en par. Los principios de apertura son puestos por *Lumen gentium,* y reciben un primer desarrollo en *Unitatis redintegratio* y *Nostra aetate.*

1º La puerta abierta en *Lumen gentium*

Como para la mayoría de las metamorfosis conciliares, *Lumen gentium* ofrece las claves o trucos doctrinales para los prestidigitadores del nuevo humanismo. Allí tenemos la plástica definición de la Iglesia como «sacramento» y tenemos puestos también» los principios de los dos achicamientos que la noción de «sacramento» parece justificar:

- el misterioso achicamiento de la Iglesia frente al Reino, que anuncia -como vimos- la aparición de un Mundo laico, separado de la Iglesia pero en el que reina Cristo, asunto desarrollado por *Gaudium et spes;*
- el achicamiento de la Iglesia católica frente a la Iglesia de Cristo con el *«subsistit in»,* que abre la puerta al ecumenismo cristiano de *Unitatis redintegratio* y, últimamente, al ecumenismo universal de *Nostra aetate*.

Introducción

---

[147] III, q. *2,* a. 4: "Persona Christi *subsistit in* duabus naturis. Unde, licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit". Cf. III, q. 2, a. 1 ad 2: "Unus enim Christus *subsistit in* divina natura et humana"; q. 3, a. 6 sed contra: "Persona incarnata *subsistit in* duabus naturis, divina scilicet et humana"; q. 24, a. 1 ad 2: "Praedestinatio attribuatur personae Christi, non quidem secundum se, vel secundum quod *subsista in* divina natura; sed secundum quod *subsistit in* humana natura".

El asunto se introduce en el último punto del primer capítulo de *Lumen gentium* (n. 8), que trata *«De Ecclesiae misterio»*[148]. Como la exposición viene envuelta en suma oscuridad, haremos una síntesis descubierta del capítulo entero. Por supuesto que al descubrirla, mostramos palabras que no se dicen porque dan vergüenza:

• La Iglesia es «sacramento» de la unión con Dios "de todo el género humano" (n. 1).

• El Padre decretó la salvación en Cristo de "todos los elegidos", es decir, de todo hombre, y para llevarla a cabo "estableció convocar [no a todos sino] *a quienes creen en Cristo* en la santa Iglesia", pues no hace falta que todos entren en Ella, sino sólo los que servirán de sacramento de unión para las demás. Recién "al final de los tiempos" "todos los justos", es decir, todo hombre, "serán congregados en una Iglesia [o Reino] universal", porque el Reino se hará visible y se identificará con la Iglesia recién al final de los tiempos (n. 2).

• El Hijo ha incoado el Reino universal uniéndose a todo hombre invisiblemente, y a los cristianos visiblemente en la Iglesia, que es su sacramento: "La Iglesia [es] el Reino de Cristo presente actualmente en misterio" (n. 3).

• El Espíritu Santo "habita en la Iglesia", haciéndose así eficazmente presente al Mundo como lo significado en el signo o sacramento (n. 4).

• Con su venida, Jesucristo estableció el Reino universal invisiblemente, porque por su encarnación se unió *quodammodo* con todo hombre, y anunció su instauración visible al fin de los tiempos. Pero "el Reino se manifiesta [visiblemente] en la persona misma de Cristo" -por sus palabras, milagros y presencia -, como signo del Reino presente invisible y primer brote del Reino futuro. Pero como Cristo murió y resucitó, despojándose de su visibilidad[149], delegó su misión sacerdotal a la Iglesia (y no sólo a la jerarquía, como quería la clerical teología escolástica), comunidad que lo sigue haciendo visible en el Mundo. De manera que "la Iglesia... recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos [por la libertad religiosa], y constituye en la tierra el germen y el principio de este Reino" (n. 5).

• La Iglesia es redil, grey, labranza, viña, edificación, tienda, templo, ciudad, madre, esposa, peregrina (n. 6).

• La Iglesia es también Cuerpo místico de Cristo. "El Hijo de Dios, en la naturaleza humana unida a sí, redimió al hombre", es decir, a todo hombre. Pero "de entre todos los pueblos", convocó a algunos, los "creyentes", con los que "constituyó místicamente su cuerpo", es decir, algo visible. "Los creyentes están unidos a Cristo paciente y glorioso por los sacramentos, de un modo arcano pero real"[150]. El Espíritu Santo es como el principio de vida o alma de este Cuerpo (n. 7).

Distinción

La primera frase del n. 8 explicita sin ambages lo que veníamos señalando: "Cristo, el único Mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como una *trabazón visible (compaginan visibilem),* comunicando mediante ella la verdad y la gracia a *todos".* La Iglesia de Cristo es un todo visible que, como sacramento, comunica a *todos los hombres* la verdad y gracia, de manera invisible en los que no pertenecen a la Iglesia.

En las frases siguientes se niega, siguiendo a Pío XII en *Mystici corporis* y *Humani generis* (encíclicas citadas en nota del texto), que pueda distinguirse una Iglesia jerárquica visible de otra puramente espiritual. Sólo cabe distinguir dos elementos que constituyen algo uno, espiritual y visible a la vez: "Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiri-

---

[148] Ya hemos tratado de este punto al hablar de la Iglesia como «sacramento» de Cristo, p. 154.

[149] Acúsesenos de sutiles, pero entendemos que el texto atribuye el paso a la condición de invisibilidad a la resurrección y no a la ascensión (que no se menciona): "Pero habiendo resucitado Jesús, después de morir en la cruz por los hombres, apareció constituido para siempre como Señor, como Cristo y Sacerdote, y derramó en sus discípulos el Espíritu prometido por el Padre" (n. 5). Para el católico, Cristo deja de estar visiblemente entre nosotros recién después de la Ascensión, pero para esta gente, la resurrección pone a Cristo en una condición por la que sólo puede verse a los ojos de la fe. Es verdad que, después de la resurrección, Nuestro Señor sólo se mostró a los que tenían fe. Pero donde la teología católica sólo ve una razón de conveniencia, la teología nueva ve necesidad: la humanidad de Cristo resucitado habría pasado a ser objeto de fe, con lo que se quita el realismo físico de la Resurrección (de allí su rechazo de la Sábana Santa). En realidad, termina siendo una negación de la resurrección en verdadera carne. Y lo mismo se traslada a la resurrección final y a la "visibilidad" del Reino futuro. - Como dato curioso, la ascensión sólo se menciona en los dos primeros documentos aprobados en el Concilio, *Sacrosanctum Concilium y Dei Verbum,* donde todavía no se atreven a exponer más claramente la nueva doctrina. En los otros ya no se menciona.

[150] Sorprende el término "arcano": "Per sacramenta arcano ac reali modo uniuntur". Pero luego veremos que en esta Iglesia visible entra todo creyente,

tual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no *han* de considerarse como dos cosas, porque *forman* una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino. Por eso se la asimila, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado. Pues como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como instrumento vivo de salvación a El indisolublemente unido, de forma semejante la articulación social *(socialis compago)* de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el incremento del cuerpo". ¿La doctrina es la misma que Pío XII? Casi, salvo un plural (señalado en cursiva). Si escribiéramos esta frase teniendo en mente la doctrina de *Mystici corporis* no tendría sentido usar el plural, ni hablar de formar algo o de complejidad. Más bien diríamos: "La sociedad jerárquica y el Cuerpo místico no *ha* de considerarse como dos cosas, porque es una realidad *única".* Porque «cuerpo jerárquico» y «Cuerpo místico» se refieren exactamente a lo mismo, considerado en un caso por el elemento humano y en el otro por el elemento divino[151].

Pero en la mente de los que redactan *Lumen gentium,* la sociedad jerárquica está dividida en fragmentos, con una parte principal, la Iglesia católica cuya cabeza es el Papa, y las demás comunidades que se fueron separando de Roma, que también son sociedades dotadas de órganos jerárquicos, reuniones visibles e Iglesias terrestres (al menos las que tienen la Eucaristía y el sacerdocio). Todas conforman algo uno gracias al elemento espiritual, el Espíritu de Cristo, alma de la Iglesia de Cristo, pero por parte del elemento corporal son algo complejo, por culpa de las divisiones históricas. Entonces habría que decir: *"Las sociedades jerárquicas* y el Cuerpo místico no *han* de considerarse como dos cosas, *porque forman* una realidad *compleja".* ¿Por qué no pusieron también «sociedad» en plural? Porque, por una parte, chocaría a los oídos piadosos de muchos Padres conciliares y, por otra, los múltiples fragmentos de Iglesia no dejan de constituir una cierta unidad aún en el elemento humano visible, porque, como se dice unas frases más adelantes, todos están constituidos por elementos de Iglesia -el bautismo, o también la Eucaristía y el sacerdocio- que "impelen hacia la unidad católica".

El texto continúa diciendo: "Esta [realidad compleja] es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica, la que nuestro Salvador entregó después de su resurrección a Pedro para que la apacentara, confiándole a él y a los demás apóstoles su difusión y gobierno". Ningún miembro del *Consejo mundial de las iglesias* va a negar esto, pues todos pretenden ser parte de esta única y universal Iglesia que viene de los apóstoles. El asunto es qué papel pretende cumplir en ella la actual Iglesia papista de Roma. Es lo que se aclara, perdón, lo que se dice nada claramente a continuación: *"Haec [Christi] Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica.* Esta Iglesia [de Cristo], constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, *subsiste en* la Iglesia católica". Se ha pagado así la cuota mínima de ingreso al Club del Ecume-nismo. Se pagó la cuota, pues no se repitió *Mystici corporis,* diciendo que la Iglesia de Cristo «es» la Iglesia católica[152]; pero fue mínima, porque se guardó el privilegio del *subsistit in,* de manera que, cuando sea necesario, se podrá decir *ad intra* (entre católicos) que sí «es». La puerta está abierta.

En la misma frase se explica qué hay en la Iglesia de Cristo además de la Iglesia católica: "Fuera de su estructura [la católica bajo el gobierno del sucesor de Pedro] se encuentran muchos *elementos de santidad y verdad* que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica". Estos *elementa Ecclesiae* constituyen las estructuras de las demás Comunidades religiosas, confiriéndoles grados diversos de pertenencia a la Iglesia de Cristo, como explicarán otros decretos y declaraciones conciliares[153].

---

[151] Pío XII, *Mystici corporis*: "De cuanto venimos escribiendo y explicando, Venerables Hermanos, se deduce absolutamente el grave error de los que a su arbitrio se forjan una Iglesia latente e invisible, así como el de los que la tienen por una institución humana dotada de una cierta norma de disciplina y de ritos externos, pero sin la comunicación de una vida sobrenatural. Por lo contrario, a la manera que Cristo, Cabeza y dechado de la Iglesia «no es comprendido íntegramente, si en El se considera sólo la naturaleza humana visible... o sola la divina e invisible naturaleza... sino que es uno solo con ambas y en ambas naturalezas...; así también acontece en su Cuerpo místico» [León XIII, *Satis cognitum],* toda vez que el Verbo de Dios asumió una naturaleza humana pasible para que el hombre, una vez fundada una sociedad visible y consagrada con sangre divina, «fuera llevado por un gobierno visible a las cosas invisibles» [Santo Tomás, *De veriate* q. 20, a. 4 ad 3]. Por lo cual lamentamos y reprobamos asimismo el funesto error de los que sueñan con una Iglesia *ideal,* a manera de sociedad alimentada y formada por la caridad, a la que - no sin desdén - oponen otra que llaman *jurídica.* Pero se engañan al introducir semejante distinción; pues no entienden que el Divino Redentor por este mismo motivo quiso que la comunidad por El fundada fuera una sociedad perfecta en su género y dotada de todos los elementos jurídicos y sociales: para perpetuar en este mundo la obra divina de la redención. Y para lograr este mismo fin, procuró que estuviera enriquecida con celestiales dones y gracias por el Espíritu Paráclito".

[152] Pío XII, *Mystici corporis*: "Ahora bien: para definir y describir esta verdadera Iglesia de Cristo -que *es* la Iglesia santa, católica, apostólica, Romana- nada hay más noble, nada más excelente, nada más divino que aquella frase con que se la llama el Cuerpo místico de Cristo".

[153] La última perla negra de este maléfico n. 8 es la blasfema referencia a los pecados de la Iglesia: "La Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y siempre necesitada de purificación, avanza conti-

Conclusión

La Iglesia «sacramento» de unión con Dios de todo el género humano, es la Iglesia de Cristo, esto es, la Iglesia católica *junto con* todas las demás Comunidades religiosas que tienen *estructuras visibles* (de allí que sirvan de signo o sacramento), pues el optimismo permite ver en todas "elementos de santidad y verdad" infundidos por el Espíritu Santo. Esta conclusión es fundamental a la hora de comprender la importancia de la labor ecuménica, lo que trataremos en el último punto.

2º El ecumenismo estrecho de *Unitatis redintegratio*

El *Decreto sobre el ecumenismo, «Unitatis redintegratio»,* promueve la unidad entre "los que invocan al Dios Trino y confiesan a Jesús Señor y Salvador". Aspira "a una Iglesia de Dios única y visible [→ sacramento], que sea verdaderamente universal y enviada a todo el mundo [→ sacerdotal], a fin de que el mundo se convierta al Evangelio [por la libertad religiosa] y de esta manera se salve para la gloria de Dios [es decir, la gloria del hombre]" (n. 1).

La Iglesia de Cristo fue fundada en la unidad, pero como no deja de ser pecadora (¡es blasfemia!), hubo divisiones por culpa de ambas partes: "Comunidades no pequeñas se separaron de la plena comunión [queda *cierta* comunión no plena] de la Iglesia católica, a veces no sin culpa de los hombres de una y otra parte" (n. 3). Pero el optimismo da por supuesto que los que nacen ahora en estas comunidades no se hacen partícipes del pecado que les dio origen: "Quienes ahora nacen en esas Comunidades y se nutren con la fe de Cristo no pueden ser acusados de pecado de separación"[154].

En estas Comunidades se hallan *«elementa Ecclesiae»,* tanto interiores como visibles: "De entre el conjunto de elementos o bienes con que la Iglesia se edifica y vive, algunos, o mejor [→ optimismo], muchísimos y muy importantes, pueden encontrarse fuera del recinto visible de la Iglesia católica: la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, y algunos dones interiores del Espíritu Santo y elementos visibles; todo esto, que proviene de Cristo y a El conduce, pertenece por derecho a la única Iglesia de Cristo" (n. 3).

Por eso no dejan de participar en la función de «sacramento universal de salvación» propia de la Iglesia de Cristo: "Por consiguiente, aunque creamos que las Iglesias y Comunidades separadas tienen sus defectos[155], no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia" (n. 3).

En resumen, estas Comunidades no gozan de la plena unidad "porque solamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos", pero sí pertenecen a la Iglesia de Cristo: "Tienen que incorporarse plenamente todos los que de alguna manera *pertenecen ya al Pueblo de Dios*" (n. 3). Por eso, casi hay que decir que a la Iglesia católica le falta catolicidad: "Incluso le resulta bastante difícil a la misma Iglesia expresar la plenitud de la catolicidad bajo todos los aspectos en la realidad de la vida" (n. 4).

Como puede verse, toda la novedad del documento gira en torno a los *«elementa Ecclesiae»*.

---

nuamente por la senda de la penitencia y renovación". Va contra la explícita advertencia de *Mystici corporis*: "Si en la Iglesia se descubre algo que arguye la debilidad de nuestra condición humana, ello no debe atribuirse a su constitución jurídica, sino más bien a la deplorable inclinación de los individuos al mal... Si, por lo tanto, algunos miembros están aquejados de enfermedades espirituales, no por ello hay razón para disminuir nuestro amor a la Iglesia, sino más bien para aumentar nuestra compasión hacia sus miembros. Y, ciertamente, esta piadosa Madre brilla sin mancha alguna en los sacramentos... en las santísimas leyes... y, finalmente, en los celestiales dones y carismas... *Y no se le puede imputar a ella* si algunos de sus miembros yacen postrados, enfermos o heridos, en cuyo nombre pide ella a Dios todos los días: *Perdónanos nuestras deudas,* y a cuyo cuidado espiritual se aplica sin descanso con ánimo maternal y esforzado".

[154] Optimismo nada justificado, porque así como los católicos vivimos el drama de la Cruz como algo-actual y constitutivo de nuestra existencia cristiana, las diversas sectas cismáticas y heréticas suelen tener muy presente los pecados que les dieron origen, y las diversas generaciones van asumiendo en sus vidas los hechos que los separaron de la Iglesia católica. Puede haber algunos que sólo participen materialmente de esos «pecados originales», pero en los más formados y convencidos la participación es ciertamente formal. De allí que la Iglesia, con caridad pero con sabiduría, siempre consideró a los miembros de las sectas como partícipes de un pecado *actual*.

[155] Son «Iglesias» las que tienen el sacerdocio y la Eucaristía, y las demás son sólo «Comunidades». Que sean humildes y no se ofendan por lo que se dice, porque el Concilio también le encuentra defectos nada pequeños a la misma Iglesia católica.

3º El ecumenismo amplio de *Nostra aetate*

Todo hombre, en cuanto que es *persona,* ha sido *elegido* de entre las demás creaturas para gloria de Dios: "Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a *todos,* hasta que se unan los *elegidos* [o sea, *todos]* en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminaran bajo su luz" (n. 1).

Este optimismo, entonces, nos hará fácil hallar en toda religión *elementos de santidad y verdad,* a los que no se los podrá considerar *«elementa Ecclesiae»,* pero sí *«semina Verbi»*[156]. Porque sería muy mala suerte que, entre tantas cosas que dicen y hacen los hombres, no haya alguna que no sea falsa ni deshonesta y que pueda ser considerada destello de la Verdad y don del Espíritu Santo: "La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay *de santo y verdadero.* Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres" (n. 2). Si a alguno le extraña cómo doctrinas y conductas que discrepan en mucho de lo que enseña la Iglesia pueden ser verdaderas, recuerde por favor que, por obra y gracia de la subjetividad, ninguna agota el misterio del Hombre y que todas dependen de las circunstancias históricas y culturales.

V. PARA ACABAR CON EL «*SUBSISTIT IN*»

1º Iglesia, Iglesia e Iglesias

Siguiendo su orientación democrática colegial, el Vaticano II dará especial relieve a la noción de «Iglesia particular» dentro de la Iglesia universal: "La unión colegial se manifiesta también en las mutuas relaciones de cada obispo con las Iglesias particulares y con la Iglesia universal. El Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, así de los obispos como de la multitud de los fieles. Del mismo modo cada obispo es el principio y fundamento visible de unidad en su Iglesia particular, formada a imagen de la Iglesia universal; y de todas las Iglesias particulares queda integrada la única Iglesia católica" (*Lumen gentium* n. 23). El realce de la Iglesia particular se vio facilitado al evitar los aspectos *jurídicos* en la definición de la Iglesia y definirla, por el contrario, con la noción de «sacramento». Así como la Iglesia universal "es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" *(Lumen gentium* n. 1), la Iglesia particular, como está "formada a imagen de la Iglesia universal", puede considerarse también «sacramento» de ésta que, como imagen viviente, la hace presente y operante en cada lugar particular. De hecho, la reunión de la asamblea litúrgica en torno a la mesa Eucarística, que podríamos llamar Iglesia parroquial, es también, a su vez, el «sacramento» más concreto de la Iglesia particular.

La definición sacramental de la Iglesia, que se cumple en toda asamblea eucarística, presta también excelentes servicios para la finalidad ecuménica, porque permite darle el nombre de verdaderas «Iglesias» a aquellas comunidades que, aunque se hayan separado de la estructura jerárquica de la Iglesia católica, conserven sin embargo los «elementos eclesiales» de la Eucaristía y el sacerdocio. El reconocimiento de esta apelación, que en los contactos ecuménicos permite tratar con dignidad de hermanas a las «Iglesias» cismáticas orientales y ayuda a tragar la píldora del *«subsistit in»,* sólo pudo anunciarse en el Concilio, sin dar mayor explicación, pues había todavía muchas mitras que no estaban maduras[157].

---

[156] Decreto *Ad gentes,* n. 11: "[Que los fieles] descubran con gozo y respeto las semillas de la Palabra *(semina Verbi)* que en ellas [las tradiciones nacionales y religiosas no cristianas] se contienen". En el n. 15 de este mismo documento se dice que el Espíritu Santo "llama a todos a Cristo por las *semina Verbi* y la predicación del Evangelio".

[157] En *Unitatis redintegratio* n. 1 se pone este nombre como simple pretensión de las comunidades separadas: "En este movimiento de unidad, llamado ecuménico, participan los que invocan al Dios Trino y confiesan a Jesucristo como Señor y salvador, y esto lo hacen no solamente por separado, sino también reunidos en asambleas en las que conocieron el Evangelio y *a las que cada grupo llama Iglesia suya y de Dios*". Pero luego se lo usa como si fuera un nombre legítimo: "Los hermanos separados practican no pocos actos de culto de la religión cristiana, los cuales, de varias formas, según la diversa condición *de cada Iglesia o comunidad,* pueden, sin duda alguna, producir la vida de la gracia, y hay que confesar que son aptos para dejar abierto el acceso a la comunión de la salvación. Por consiguiente, aunque creamos que *las Iglesias y comunidades* separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación,

Las condiciones que permitirían llamar Iglesia a una comunidad cristiana separada se precisarán en dos documentos bastante posteriores de la Congregación para la doctrina de la fe, la carta *Communionis notio* de 1992, y la declaración *Dominus Iesus* del 2000. El primero de estos documentos quiere paliar el estado de cisma generalizado en que van entrando muchos grupos católicos[158]. Les va a recordar que no basta la asamblea Eucarística para que se dé la Iglesia completa[159], pues no habría que olvidarse del Papa. Pero aunque pone una frase fuerte sobre el «ministerio pe-trino», no deja de presentarlo envuelto en el Colegio episcopal[160]. De hecho, tan esencial no resulta dicho «ministerio», porque las comunidades efectivamente cismáticas que han usurpado las cátedras episcopales, no dejan de merecer el título de Iglesias: "En las Iglesias y comunidades cristianas no católicas, existen en efecto muchos elementos de la Iglesia de Cristo que permiten reconocer con alegría y esperanza una cierta comunión, si bien no perfecta. Esta comunión existe especialmente con las Iglesias orientales ortodoxas, las cuales, aunque separadas de la Sede de Pedro, permanecen unidas a la Iglesia Católica mediante estrechísimos vínculos, como son la sucesión apostólica y la Eucaristía válida, y merecen por eso el título de Iglesias particulares".

La Declaración Dominus Iesus se publica para mitigar los excesos del entusiasmo ecuménico de muchos católicos[161]. Pero esto no le impide reconocer el título de «verdaderas Iglesias particulares» a las comunidades con Eucaristía y episcopado, y agregar que en ellas también «está presente y operante la Iglesia de Cristo», lo que todavía no había sido dicho tan claro: "Existe, por lo tanto, una única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él. Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos, como la sucesión apostólica y la Eucaristía válidamente consagrada, son verdaderas Iglesias particulares. Por eso, también en estas Iglesias está presente y operante la Iglesia de Cristo, si bien falte la plena comunión con la Iglesia católica al rechazar la doctrina católica del Primado, que por voluntad de Dios posee y ejercita objetivamente sobre toda la Iglesia el Obispo de Roma" (n. 17).

El Concilio, entonces, no sólo duplica sino que *triplica* la noción de Iglesia. Ahora tenemos la *Iglesia* de Cristo, la *Iglesia* católica y las *Iglesias* particulares, de las que unas pertenecen a la Iglesia católica y

---

cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia" *(Unitatis redintegratio* n. 3). Como luego se explicará, las denominaciones de «Iglesia» y «comunidad» no están puestas al azar.

[158] Congregación para la doctrina de la fe, carta *Communionis notio,* sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como Comunión, 28 de mayo de 1992, n. 8: "La Iglesia universal es, pues, el *Cuerpo de las Iglesias,* por lo que se puede aplicar *de manera analógica* el concepto de comunión también a la unión entre las Iglesias particulares, y entender la Iglesia universal como una *Comunión de las Iglesias. A* veces, sin embargo, la idea de «comunión de Iglesias particulares» es presentada de modo tal que se debilita la concepción de la unidad de la Iglesia en el plano visible e institucional. Se llega así a afirmar que cada Iglesia particular es un sujeto en sí mismo completo, y que la Iglesia universal resulta del reconocimiento recíproco de las Iglesia particulares".

[159] *Communionis notio* n. 11: "La unidad o comunión entre las Iglesias particulares en la Iglesia universal, además de estar fundada en la misma fe y en el Bautismo común, está radicada sobre todo en la Eucaristía y en el Episcopado. [...] El redescubrimiento de una *eclesiología eucarística,* con sus indudables valores, se ha expresado sin embargo a veces con acentuaciones unilaterales del principio de la Iglesia local. Se afirma que donde se celebra la Eucaristía, se haría presente la totalidad del misterio de la Iglesia, de modo que habría que considerar no-esencial cualquier otro principio de unidad y de universalidad. Otras concepciones, bajo influjos teológicos diversos, tienden a radicalizar aun más esta perspectiva particular de la Iglesia, hasta el punto de considerar que es el mismo reunirse en el nombre de Jesús (cf. *Mt 18,* 20) lo que genera la Iglesia: la asamblea que en el nombre de Cristo se hace comunidad, tendría en sí los poderes de la Iglesia, incluido el relativo a la Eucaristía; la Iglesia, como algunos dicen, nacería «de la base»".

[160] *Communionis notio* n. 13: "El Obispo es principio y fundamento visible de la unidad en la Iglesia particular confiada a su ministerio pastoral, pero para que cada Iglesia particular sea plenamente Iglesia, es decir, presencia particular de la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales, y por lo tanto constituida a imagen de la Iglesia universal [→ noción «sacramental» de la Iglesia], debe hallarse presente en ella, como elemento propio, la suprema autoridad de la Iglesia : el Colegio episcopal «junto con su Cabeza el Romano Pontífice, y jamás sin ella» *(Lumen gentium* n. 22)". Luego viene la frase fuerte: "En efecto, el ministerio del Primado comporta esencialmente una potestad verdaderamente episcopal, no solo suprema, plena y universal, sino también *inmediata,* sobre todos, tanto sobre los Pastores como sobre los demás fíeles. Que el ministerio del Sucesor de Pedro sea interior a cada Iglesia particular, es expresión necesaria de aquella fundamental *mutua interioridad* entre Iglesia universal e Iglesia particular". Habla de una «potestad inmediata» sobre Pastores y fieles, refiriéndose en nota nada menos que a la Constitución *Pastor aeternus* del Vaticano I. Pero no deja de colegializarla al considerarla extrañamente «una potestad verdaderamente episcopal». Como nunca se consideran las cosas desde el punto de vista de la *jurisdicción,* tampoco se sabe nunca qué tiene de superior la potestad del Papa.

[161] Congregación para la doctrina de la fe, Declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, 6 de agosto del 2000, n. 4: "El perenne anuncio misionero de la Iglesia es puesto hoy en peligro por teorías de tipo relativistas, que tratan de justificar el pluralismo religioso". Sigue una espantosa lista de herejías que circulan entre los «católicos».

otras no, pero todas pertenecen a la Iglesia de Cristo. En las Iglesias particulares católicas está *presente y operante* (fórmula que responde a la noción de la Iglesia como «sacramento») la Iglesia católica y la Iglesia de Cristo, mientras que en las Iglesia particulares no católicas sólo está *presente y operante* la Iglesia de Cristo[162]. Pero, cuidado, la Iglesia de Cristo *subsiste* sólo en la Iglesia católica y en ninguna otra. ¡Ay, sí, qué lío!

2º La hermenéutica de la continuidad

Como la gente común tiende a ser muy simplona, ante el espectáculo del ecumenismo muchos católicos fueron viendo la Iglesia de Cristo como un mosaico de comunidades cristianas, entre las que la Iglesia católica era sólo la porción mayor. Y como el conjunto no ofrece una imagen muy clara, muchos comenzaron a pensar que la unidad de la Iglesia de Cristo era solamente un objetivo a alcanzar. Pero así se rompe de manera explícita y frontal con la Tradición, que cree en la indefectible unidad de la Iglesia. De allí que ya en 1973, la Congregación para la doctrina de la fe se vio obligada a recordar que la Iglesia no ha perdido su unidad[163].

Pero el proceso estuvo lejos de frenarse, por lo que, para el año 2000, Roma lanza la operación rescate del *«subsistit in»*. Como se dijo, esta misteriosa expresión fue puesta para cumplir dos servicios: el servicio *«ad extra»* de abrir la puerta al ecumenismo, dando a entender que la Iglesia de Cristo no se identifica totalmente con la Iglesia católica, y el servicio *«ad intra»* de permitir la traducción, en caso de urgencia, por el *«est»*. El servicio ecuménico había sido cumplido con éxito, tan exitosamente que ya poco se creía en la unidad de la Iglesia. Roma entonces declara la urgencia y busca desempolvar la interpretación tradicional que también quiso darle el Concilio.

El 11 de marzo de 1985, la Congregación para la doctrina de la fe había publicado una *Notificación sobre el volumen «Iglesia: carisma y poder» del P. Leonardo Boff,* donde se había hecho una primera clarificación del significado del *«subsistit in»,* pero que había sido poco conocida[164]. La operación, promovida al parecer por el equipo del Cardenal Ratzinger[165], comienza con la *Dominus Iesus,* donde solamente se advierte que "con la expresión *«subsistit in»,* el Concilio Vaticano II quiere armonizar dos afirmaciones doctrinales": que la Iglesia de Cristo continúa y existe *plenamente* en la Iglesia católica, y que los *elementa Ecclesiae* derivan su eficacia de la plenitud católica[166]. No se explica cómo logra ese término armonizar estas

---

[162] ¿La Iglesia de Cristo también está presente y operante en las Comunidades eclesiales que no llegan a ser Iglesias particulares? Parece que también lo está, aunque un poco menos: "Por el contrario, las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico, no son Iglesia en sentido propio; sin embargo, los bautizados en estas Comunidades, por el Bautismo han sido incorporados a Cristo y, por lo tanto, están en una cierta comunión, si bien imperfecta, con la Iglesia" *(Dominus lesus* n. 17). Y más poquito todavía en las Comunidades religiosas no cristianas, como los Vudú africanos.

[163] Congregación para la doctrina de la fe, Declaración *Mysterium Ecclesiae,* 24 de junio de 1973: "No pueden los fieles imaginarse la Iglesia de Cristo como si no fuera más que una suma - ciertamente dividida, aunque en algún sentido una - de Iglesias y comunidades eclesiales; y en ningún modo son libres de afirmar que la Iglesia de Cristo hoy no existe ya verdaderamente en ninguna parte, de tal manera que se la debe considerar como una meta a la cual han de tender todas las Iglesias y comunidades".

[164] En su libro, L. Boff dice que así como la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica, subsiste también en otras Iglesia cristianas. A lo que la Notificación responde: "El Concilio había escogido la palabra *«subsistit»* precisamente para aclarar que existe una sola «subsistencia» de la verdadera Iglesia, mientras que fuera de su estructura visible existen solo *«elementa Ecclesiae»,* los cuales -siendo elementos de la misma Iglesia- tienden y conducen a la Iglesia católica".

[165] Juan Pablo II no parece tan estricto en el uso del *«subsistit in»*. Como señala Ocáriz, en un artículo que citamos luego, "Juan Pablo II afirmó que en las Iglesias particulares «subsiste la plenitud de la Iglesia universal» [1986], o bien que «la misma Iglesia católica subsiste en cada Iglesia particular» [1987]. [... Pero] es más preciso decir, como reza el texto del decreto *Christus Dominus,* que en la Iglesia particular está presente y actúa *(inest et operatur)* la Iglesia de Cristo; o bien que en las Iglesias particulares existe *(existit)* la Iglesia universal".

[166] Congregación para la doctrina de la fe, Declaración *Dominus Iesus* n. 16: "Los fieles están obligados a profesar que existe una continuidad histórica -radicada en la sucesión apostólica- entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica. [...] Con la expresión *«subsistit in»,* el Concilio Vaticano II quiere armonizar dos afirmaciones doctrinales: por un lado que la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica, y por otro lado que «fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad» *(Lumen gentium* n. 8), tanto en las Iglesias como en las Comunidades eclesiales separadas de la Iglesia católica (referencia a la *Notificación* de Boff). Sin embargo, respecto a estas últimas, es necesario afirmar que su eficacia «deriva de la misma plenitud de gracia y verdad que fue confiada a la Iglesia católica» *(Unitatis redintegratio* n. 3)".

dos afirmaciones, pero el sólo hecho de recordar que el *subsistit in* privilegia la Iglesia católica sobre las demás Comunidades causó fuerte malestar en el campo ecuménico.

Elegido Papa en abril del 2005, Benedicto XVI manifiesta su intención de continuar el movimiento ecuménico, pero se declara más preocupado por la amenaza de naufragio de la Iglesia. Sin cambiar, entonces, la política *ad extra* -el Cardenal Kasper seguirá al frente del ecumenismo-, intentará insuflar oxígeno tradicional en el (esquizofrénico) gobierno *ad intra*. En diciembre de ese mismo año, en el 40° aniversario de la conclusión del Concilio, *L'Osservatore Romano* publica un imponente artículo (tres páginas enteras) del Padre K. J. Becker -profesor de la Gregoriana, consultor de la Congregación para la doctrina de la fe y, según se dice, hombre de confianza de J. Ratzinger-, titulado *«Subsista in» (Lumen gentium,* 8)[167].

Presenta el problema de manera muy clara desde el comienzo: "Hoy es opinión ampliamente difundida que la expresión *subsista in* habría sido introducida en consideración a los *elementa veritatis et sanctificationis* presentes en las otras comunidades cristianas y, por lo tanto, con el fin de atenuar la identificación entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica". Luego de investigar las Actas de las discusiones que llevaron a la redacción de *Lumen gentium* 8, concluye: "Los obispos nunca pusieron en duda la frase *Ecclesia Christi est Ecclesia catholica,* o sea, su convicción de fe de que la Iglesia de Cristo se identifica con la Iglesia católica. No tienen fundamento en las Actas los diversos intentos de traducir o explicar el *subsistere in* que no tengan en cuenta la afirmación anterior. [...] En lo que se refiere al cambio de *est* a *adest* y de *adest* a *subsista* [que registran las Actas], nunca se da una motivación. Parece posible la hipótesis de que con el est algunos hayan visto una posibilidad de negar o de no tener en cuenta suficientemente la presencia de elementos eclesiales en las comunidades cristianas. Por lo tanto, el motivo sería, en este caso, terminológico y no doctrinal".

Estudia también *Unitatis redintegratio* y *Ut nnum sint,* y llega a una feliz conclusión. El *«subsistit in»* no significa más que «permanece siendo»: "El *subsistit in* no sólo quiere confirmar el sentido del *est,* es decir, la identidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, sino que quiere corroborar, sobre todo, el hecho de que la Iglesia de Cristo, con la plenitud de todos los medios instituidos por Cristo, persiste (continúa, queda) para siempre en la Iglesia católica". Aunque la *Dominus Iesus* decía que el *«subsistit in»* armonizaba esa afirmación con la de que existen «elementos eclesiales» y verdaderas «Iglesias» fuera de la Iglesia católica, Becker dice que no, que ese es un problema que queda abierto: "Desafortunadamente, durante estos cuarenta años después del Concilio, un gran número de publicaciones han propuesto una interpretación del *subsistit in* que no corresponde a la doctrina del Concilio. Entre los muchos motivos que han conducido a esto parece que el más relevante ha sido un problema dejado abierto por el Concilio. Se trata, en definitiva, de armonizar dos afirmaciones que el Concilio ha hecho con la misma claridad: 1° La Iglesia de Cristo es la Iglesia católica y permanece en ella para siempre en su plenitud. Antes, durante y después del Concilio la doctrina de la Iglesia católica ha sido, es y será ésta. 2° En las otras comunidades cristianas existen elementos eclesiales de verdad y santificación, que son propios de la Iglesia católica e impulsan hacia la unidad con ella".

Es más, dice que el calificativo de «eclesial» y, sobre todo, la denominación de «Iglesia» que se da a las comunidades no católicas, son términos que no tendrían sostén teológico: "¿Por qué estos «elementos» se llaman «eclesiales»? Una primera respuesta podría ser que son «eclesiales» porque son propios de la Iglesia católica. Esta sería una repetición de la doctrina conciliar. Una segunda respuesta podría ser que son «eclesiales» porque dan a las comunidades cristianas una índole colectiva, y que esta índole merece la mención de «Iglesia» o al menos el titulo de «eclesial». Es verdad que estas comunidades tienen un carácter colectivo, pero se tiene que probar que este carácter merece el titulo de Iglesia. ¿Qué se entiende con el título «Iglesia» y cómo se puede probar que es teológicamente pertinente aplicarlo a las comunidades cristianas no católicas?" Ni siquiera se pueden justificar por una supuesta «presencia y operación» de la Iglesia de Cristo -que est la Iglesia católica- en estas comunidades, que no puede entenderse en sentido propio sino sólo traslaticio[168].

---

[167] *L'Osservatore Romano* edición española, n. 49, 9 de diciembre de 2005, p. 8 a 10. En el artículo «Karl Josef Becker», de *Wikipedia* en inglés (perdón por la referencia), se lee: "De acuerdo con John L. Alien, Jr., Becker gozó del respeto y la confianza del Cardenal Joseph Ratzinger, el antiguo prefecto de la congregación doctrinal. A más de un teólogo en problemas se le aconsejó «ir a ver al Padre Becker»".

[168] K. J. Becker S. J., *«Subsistit in» (Lumen gentium* 8), epílogo: "Una tercera respuesta justifica el adjetivo eclesial con una presencia y acción de la Iglesia de Cristo. Ahora bien, en sentido propio, esto no es posible, ya que la Iglesia de Cristo que es la Iglesia católica, en su integridad no está presente y operante en las comunidades cristianas. Una subsistencia parcial en ellas es una *contradictio in adjecto,* ya que sería una existencia al mismo tiempo plena y parcial. En sentido traslaticio, en cambio, es posible. Si uno dice que las Naciones Unidas han reconducido al orden cierto país, en realidad se habla de los cascos azules, que han actuado bajo las órdenes de las Naciones Unidas, pero no son las Naciones Unidas, ni siquiera en parte. En un sentido parecido, pero no idéntico, se puede decir que la Iglesia de Cristo

Pero, ¿acaso el Cardenal Ratzinger no firmó más de un documento que sostiene que la Eucaristía válida y la sucesión apostólica alcanzan para comprar un verdadero título de «Iglesia»? Bueno, sí, pero Becker opina que no es suficientemente claro, y después del Concilio los teólogos tienen libertad de opinión. Y si Usted pertenece a la Fraternidad San Pío X y está escandalizado por el *«subsistit in»,* se le aconseja que vaya a ver al P. Becker para tranquilizarse.

La semana siguiente, *L'Osservatore Romano* remacha el clavo del *«est»* con un artículo de Monseñor Fernando Ocáriz, bajo el largo título de *Iglesia de Cristo, Iglesia católica e Iglesias que no están en plena comunión con la Iglesia católica*: "Como se sabe, esta célebre expresión -*subsistit in*- ha sido objeto de interpretaciones contradictorias. Ha tenido, y sigue teniendo, particular difusión la idea de que el Concilio no habría querido hacer suya la afirmación tradicional según la cual la Iglesia de Cristo es *(est)* la Iglesia católica, como se decía en el esquema preparatorio, para poder afirmar que la Iglesia de Cristo también existiría en las comunidades cristianas separadas de Roma. En realidad, del análisis de las Actas del Concilio se deduce que...", y cita la feliz conclusión de Becker[169].

Pero el artículo de Ocáriz busca también poner sordina a la disonante opinión de Becker sobre las «Iglesias» no católicas: el Concilio sigue "el uso ya tradicional del término" al denominar "Iglesias a las comunidades cristianas no católicas"; no le da "solamente un sentido sociológico o más bien honorífico", sino teológico: "Los desarrollos doctrinales y magisteriales posteriores sobre este tema han llevado a atribuir a las comunidades cristianas no católicas que han conservado el episcopado y la Eucaristía el título, ciertamente de naturaleza teológica, de *Iglesias particulares",* y se refiere a la carta *Communionis notio* y a la declaración *Dominus Iesus.* La necesaria presencia de la autoridad del Papa en toda Iglesia particular "puede parecer un obstáculo insuperable para poder afirmar que las Iglesias no católicas son «verdaderas Iglesias particulares»", pero la doctrina conciliar de la «colegialidad» parece suficiente para pensar que donde hay episcopado -por cismático que sea- algo hay de papado: *ubi episcopus, ibi Petrus*[170]. Por último, no hay que "omitir otro aspecto de capital importancia: las Iglesias particulares no católicas son verdaderas Iglesias debido a lo que tienen de católico. La eclesialidad de estas Iglesias se basa en que «la única Iglesia de Cristo tiene una presencia operante en ellas» (*Ut unum sint);* y no son plenamente Iglesias -su eclesialidad está herida- debido a la falta de elementos propios de la Iglesia católica. En otras palabras, reconocer el carácter de Iglesias a estas comunidades que no están en plena comunión con la Iglesia católica comporta necesariamente afirmar que, aunque parezca una paradoja, también estas Iglesias son *porciones* [sic, en cursiva] de la única Iglesia, o sea, de la Iglesia católica; porciones en situación teológica y canónica anómala".

Ocáriz es políticamente más correcto que Becker, pero tampoco va a poder reemplazar a Kasper en el diálogo ecuménico, porque ningún ecumenista le perdonará haber dicho que las Iglesias *no católicas* son *porciones* de la Iglesia *católica.* ¡Ay, es ciertamente paradójico!

No, no es verdad que para el Concilio el *«subsistit in»* significa sin más *«est».* No por nada se lo reemplazó. Cuando se dice que «la Iglesia *de Cristo* está presente y operante en las Iglesias separadas» no puede reemplazarse Iglesia de Cristo por Iglesia católica, como ingenuamente hace Ocáriz. Así se peca contra el *subsistit in,* porque la Iglesia de Cristo *no es totalmente (non est omnino)* la Iglesia católica, sino que *est* sólo *en cuanto subsiste en* ella. Además, ha pecado de indiscreción al usar la palabra «porción», porque deja demasiado claro que estas Iglesias son porciones de la Iglesia de Cristo -y no de la Iglesia católica, como dice Ocáriz-, que entonces se construye en mosaico.

Siguiendo el método habitual desde el Concilio, después de que los teólogos han dado su opinión, la Congregación para la doctrina de la fe hace la síntesis. Ésta viene con las *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia,* del 29 de junio de 2007. No se dice nada nuevo, sólo se recupera la posibilidad de traducir el *«subsista in»* por el *«est»*: "Tercera pregunta: ¿Por qué se usa la expresión *«subsiste en ella»* y no sencillamente la forma verbal «es»? Respuesta: El uso de esta expresión, que indica la plena identidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, no cambia la doctrina sobre la Iglesia. La verdadera razón por la cual ha sido usada es que expresa más claramente el hecho de

---

obra en las comunidades cristianas, ya que Cristo, en cuanto cabeza (y no cuerpo) de la Iglesia, por el Espíritu, alma (y no cuerpo) de ella, obra en estas comunidades. Cristo y el Espíritu obran en ellas reforzando los elementos que impulsan hacia la unidad de los cristianos en la única Iglesia. Quien con el concilio Vaticano II defiende la perpetua permanencia de todos los medios de salvación instituidos por Cristo en la Iglesia católica, está completamente dispuesto a tomar en consideración los problemas que dejó abiertos el Vaticano II. Pero encuentra en su doctrina normas claras para afrontarlos y solucionarlos".

[169] *L'Osservatore Romano* edición española, n. 50, 16 de diciembre 2005, p. 10.

[170] Le hemos caricaturizado el argumento. Dice así: "Una posible vía de reflexión es la que se refiere a la presencia real del primado petrino (y del Colegio episcopal) en las Iglesias no católicas, que se funda en la unidad del episcopado, «uno e indiviso»: una unidad que no puede existir sin la comunión con el Obispo de Roma". ¡Qué disgusto para los patriarcas ortodoxos saber que no hay manera de impedir la comunión con el Papa! Tendrían que dejar de ser obispos.

que fuera de la Iglesia se encuentran «muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica»".

3º Una expresión *trompeuse*

Sostenemos que el verdadero significado del *«subsistit in»* no ha sido explicado por ninguno de estos autores, y que no es otro que el sentido «tomista» que explicamos más arriba, explicación que no hemos encontrado en ninguna parte -¡vaya pretensión la nuestra!-. Aunque se sigue de un análisis del texto y de la intención de *Lumen gentium* 8, el P. Becker aporta un dato que confirma nuestra opinión. El genial inventor del *«subsistit in»* habría sido nada menos que el P. Sebastian Tromp S. J., profesor de la Gregoriana desde 1927 a 1967, consultor de los Papas desde Pío XI a Juan XXIII, considerado el principal asesor de la Encíclica *Mystici corporis* de Pío XII, y teólogo asistente del Cardenal Ottaviani durante el preconcilio y en el Concilio. Tromp era miembro de la Comisión encargada de redactar el esquema sobre la Iglesia: "Tres puntos son ciertos -dice Becker en el artículo citado más arriba-. H. Schauf quería sustituir *adest* con *est,* mientras que S. Tromp respondía proponiendo *subsistit in.* Philips, moderador de la discusión, constata la aceptación del *subsistit in.* El cambio de *adest* a *subsistit,* por lo tanto, no proviene de los obispos, sino de los miembros de la comisión, al igual que el cambio de *est* a *adest*. El sentido que los presentes atribuyeron a la palabra *subsistit in* no se puede descubrir"[171].

La expresión *«subsistit in»* tenía que haber sido excogitada por un teólogo escolástico no muy empapado de la metafísica tomista, lo que parece ser ciertamente el caso del P. Tromp, cuyo teólogo de cabecera no era Santo Tomás sino San Roberto Belarmino. Todos los tratados dogmáticos clásicos preconciliares justifican la *«communicatio idiomatum»* en Cristo recurriendo al argumento tomista: porque la persona del Verbo *subsiste en* la naturaleza divina y también *subsiste en* la naturaleza humana. La «comunicación de idiomas» o propiedades es una consecuencia de la unión hipostática, por la que, si nos referimos a Cristo, puede decirse del hombre lo propio de Dios y de Dios lo propio del hombre: Este hombre es Dios, es creador del cielo y de la tierra; Dios es hombre, Dios muere en la cruz. Subsistir es el modo propio de ser de las substancias o supósitos, que son en sí, a diferencia de los accidentes, que son en otro (en la sustancia). Subsistir es propio, entonces, de la persona, que es una sustancia o supósito de naturaleza espiritual. Pero la persona subsiste según cierta naturaleza, ya sea divina, angélica o humana. Ahora bien, hay una única persona que no subsiste según una única naturaleza, y es la persona del Verbo, que subsiste como Dios desde toda la eternidad y subsiste como hombre desde la Encarnación. Como dijimos más arriba, para expresar esto Santo Tomás utiliza la fórmula «subsiste en»: "La persona encarnada *subsiste en* dos naturalezas, esto es, la divina y la humana"[172].

Todos los manuales dogmáticos que han querido ser fieles a los pedidos de la Iglesia y han seguido los principios de Santo Tomás, han usado esta expresión, aunque para entender bien su significado y alcance tendrían que profundizar los principios de la metafísica tomista, en especial la distinción entre esencia y acto de ser, lo que no siempre es el caso. Por ejemplo el franciscano Abár-zuza, buen bonaventuriano pero mal tomista, no deja de traerla: "Tesis 3ª. En Cristo hay una sola persona, que es la persona del Verbo, la cual *subsiste en* dos naturalezas íntegras e inconfusas, a saber, la naturaleza divina y la naturaleza humana"[173]. E igualmente, al explicar la *«communicatio idiomatum»,* el jesuita Solano dice: "El *Hijo Unigénito de Dios,* persona divina que *subsiste en* la naturaleza divina, también tiene naturaleza humana y aquello que es propio de la naturaleza humana, de tal manera que también a partir de esto pueda ser debidamente denominado, v. g. *hombre, padecido, crucificado.* Y por otra parte, *Jesús,* persona divina que *subsiste en* la naturaleza humana, tiene también naturaleza divina y lo que es propio de la naturaleza divina, y puede ser rectamente denominado por ello, v. g. Dios, omnipotente, creador"[174].

Como es tradicional y como hacía *Mystici corporis,* vimos que también *Lumen gentium* n. 8 plantea una "profunda analogía" entre la relación del Verbo encarnado con la naturaleza humana y la relación del "Espíritu de Cristo" con "la unión social de la Iglesia", esto es, entre el principio divino oculto y el principio

---

[171] Una discípula de Becker, Alexandra von Teuffenbach, ha confirmado esta tesis en su estudio del diario del Concilio de S. Tromp, *Konzilstagebuch Sebastian Tromp SJ mit Erläuterungen and Akten aus der Arbeit der Tlieologischen Kommission*, 2006, Editrice Pontificia Università Gregoriana. No se puede dar crédito a la versión que pone como autor del *«subsistit in»* a Wilhelm Schmidt, Pastor de la Iglesia protestante de la Santa Cruz en Bremen-Horn, quien lo habría sugerido al mismo Padre Ratzinger, teólogo en el Concilio del Cardenal Frings. Como luego veremos, el Cardenal Ratzinger dice que esta expresión proviene de la escolástica, y un pastor protestante no suele ser muy escolástico.

[172] III, q. 2, a. 1 ad 2.

[173] Javier de Abárzuza ofm, *Teología del Dogma Católico,* 3ª ed. Studium, Madrid 1970, p. 411.

[174] P. Jesús Solano S. J., *Tractatus de Verbo incarnato,* en *Sacrae theologiae Summa,* vol. III, BAC, Madrid 1953, p. 164.

humano visible en ambos casos. Pero lo que no era nada tradicional -y la presión del Concilio parece haber impuesto a la mente de Tromp[175] -, es que, para constituir la Iglesia de Cristo, el Espíritu de Cristo no debe relacionarse con una única sociedad, la católica bajo el Papa, sino con muchas otras no católicas también, constituidas por los *elementa Ecclesiae.* Pero aunque haya que decir algo nuevo: que el Espíritu de Cristo o la Iglesia de Cristo está presente y operante en las otras sociedades visibles, sin embargo tiene que afirmarse también lo viejo: que sólo la católica «es» la Iglesia de Cristo. Si esto es así, la ampliación de la analogía se impone con evidencia: el Verbo no sólo se ha unido con la naturaleza humana de Cristo por la unión hipostática, sino también con muchos otros hombres por la gracia, de manera que en todos ellos puede decirse que Cristo está presente y operante, mientras que sólo del hombre Cristo puede decirse que «es» el Verbo divino. Para defender, entonces, el dogma católico de la identificación de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, la efervescente cabeza del escolástico pensó: Hay que atribuir a las sociedades no católicas una unión con la Iglesia de Cristo análoga a la de la gracia, y a la sociedad católica otra análoga a la unión hipostática. ¿Cómo expresarlo? Pues si se dice que el hombre Cristo «es» el Verbo porque el Verbo «subsiste en» esa naturaleza humana particular y en ninguna otra más (de otro hombre en gracia puede decirse que «tiene» a Cristo, pero no que «es» Cristo), habría que decir algo análogo de la Iglesia católica: que la Iglesia de Cristo «subsiste en» ella. ¡Genial!

Quedaba como problema que este aporte escolástico a la modernidad no podía ser comprendido por los teólogos de pensamiento moderno, que eran quienes lo habían pedido, porque entre éstos no se usa para nada esa expresión. Por ejemplo, Michael Schmaus, que en el Seminario del joven J. Ratzinger era el adalid de la ortodoxia, no conoce en absoluto este uso del término[176]. Pero mucho no importó. Había que reemplazar el *«est»,* y mientras más misteriosa fuera la expresión de reemplazo, mejor, porque era un recurso que más valía esconder. Y ¡qué mejor que su autor fuera el mismo que había sostenido el *«est»* en *Mystici corporis!*

En una conferencia sobre «La eclesiología de la *Lumen gentium»,* publicada en *L'Osservatore Romano* del 25 de agosto del 2000, el entonces Cardenal Ratzinger reconocía que el origen del *«subsistit in»* algo tenía que ver con la escolástica y con la unión hipostática, pero -sostenemos nosotros- tampoco él estaba en condiciones de entenderlo bien: "Al llegar a este punto, resulta necesario analizar un poco más a fondo el sentido de la palabra *«subsistit».* Con esta expresión el Concilio se aparta de la fórmula de Pío XII que, en su encíclica *Mystici corporis Christi,* había dicho: la Iglesia católica «es» *(«est»)* el único cuerpo de Cristo. En la diferencia entre *«subsistit» y «est»* subyace todo el problema ecuménico. La palabra *«subsistit»* deriva de la filosofía antigua, desarrollada ulteriormente en la escolástica. A ella corresponde la palabra griega *«hypóstasis»,* que en la cristología desempeña un papel fundamental para describir la unión de naturalezas divina y humana en la persona de Cristo. *«Subsistere»* es un caso especial de *«esse».* Es el ser en

---

[175] En su artículo, Becker sugiere cierto estado de nerviosismo en Tromp: "La grabación da más informaciones. Muestra que Schauf rechaza *adest* porque para él es poco preciso. Inmediatamente replica Tromp: *«Possumus dicere: Hoque subsistit in Ecclesia católica, et hoc est exclusivum* (con tono muy fuerte), *in quantum dicitur: alibi non sunt nisi elementa. Explicatur in texto".* [«Podemos decir: por tanto subsiste en la Iglesia católica, y esto es exclusivo *(con tono muy fuerte),* en cuanto se dice: en otra parte no hay sino elementos. Se explica en el texto»].

[176] Michael Schmaus, en su *Teología Dogmática,* III. *Dios Redentor* (2ª ed. RIALP, Madrid 1962, p. 140-144), usa nociones a distancia infinita de Santo Tomás. La «subsistencia», en particular, no la prédica de la persona sino de la naturaleza: "En primer lugar hay que distinguir entre naturaleza y persona. Naturaleza (esencia o ser subsistente, sustancia) es aquello que, etc.". Nunca un tomista diría que la naturaleza es «ser subsistente», lo que es propio de la persona. Unos párrafos más adelante *enfrenta* naturaleza y persona -cosa ininteligible para Santo Tomás- en un personalismo liberal: "Naturaleza y «yo», naturaleza y persona están, según esto, frente a frente. Este estar enfrentadas ocurre de tal manera, que la mismidad personal puede abusar de las potencias de la naturaleza; puede imponerles un mandato contrario a ellas, puede obligarlas a una actividad antinatural. La naturaleza está a disposición de la persona y bajo su dominio... La persona puede, pues, definirse como el ser que penetra, conforma y posee a la naturaleza; como el ser en independencia, como el ser que se posee en espiritual autoafirmación y libre autodeterminación". Para Santo Tomás es la naturaleza la que conforma la persona, y si ésta es libre, es porque tiene naturaleza espiritual. Para colmo de confusiones, Schmaus -y los neoteólogos en general- aprovecha que las Personas divinas se definen como *relaciones* (subsistentes), para dar una definición *relacional* de la persona humana: "Las mismas personas divinas -los modos más perfectos de ser personal-, sólo se poseen recíprocamente en una ordenación mutua; de manera semejante la persona humana sólo se posee en la apertura e inclinación hacia el tú: *sólo es ella misma en la incesante superación de sí misma hacia el tú"* (p. 141). Una metafísica que pone frente a frente naturaleza y persona, y dice que ésta es «el ser que penetra» a aquella, siendo la naturaleza a su vez «ser subsistente», que pone la *relación al tú* en la constitución misma de la persona, lleva, aunque no se quiera -y Schmaus ciertamente no lo quiere-, a pensar la Encarnación de una manera nestoriana, como relación entre el Verbo y una humanidad subsistente. Pero no nos extendamos en este asunto -que padece todo el pensamiento moderno-, sino señalemos solamente que estos autores no usan el verbo «subsistir» de manera escolástica.

la forma de un sujeto «a *se stante*». Aquí se trata precisamente de esto. El Concilio quiere decir que la Iglesia de Jesucristo, como sujeto concreto en este mundo, puede encontrarse en la Iglesia católica. Eso sólo puede suceder una vez, y la concepción según la cual el *«subsistit»* se debería multiplicar no corresponde a lo que pretendía decir. Con la palabra *«subsistit»* el Concilio quería expresar la singularidad y no la multiplicabilidad de la Iglesia católica: existe la Iglesia como sujeto en la realidad histórica"[177].

Ahora bien, la expresión del P. Tromp es ciertamente *trompense,* es decir, tramposa. El *«subsistit in»* ha querido poder traducirse por *«est»,* para que valga decir que «la Iglesia de Cristo *es y permanece siendo* la Iglesia católica», pero un *«est»* que no signifique identidad absoluta -de manera que todo lo que se atribuye a la Iglesia de Cristo se atribuya también a la Iglesia católica-, sino que deje algo que desborde los límites visibles de la Iglesia católica, porque si no, se acabó el ecumenismo : la Iglesia de Cristo tiene que darse de alguna manera en las demás comunidades religiosas que ciertamente no pertenecen a la estructura visible de la Iglesia católica. Como dice Ratzinger, "en la diferencia entre *«subsistit»* y «*est*» subyace todo el problema ecuménico".

El verbo «subsistir» no se usa aquí solamente en su significado común de «permanecer», sino con el significado estricto de «ser en sí y no en otro, como en un sujeto», como modo de ser propio de las substancias o supósitos[178]. Pero, por supuesto, no está tomado en sentido unívoco sino analógico, pues una sociedad no es una sustancia. Ahora bien, *«subsistere in aliquo»* no puede entenderse de cualquier manera, porque fácilmente implicaría contradicción. *«Subsistire»* es un modo especial de *«esse»,* y los escolásticos - siguiendo a Aristóteles - distinguen ocho modos de *«esse in aliquo»*[179]. No puede decirse que algo *subsista en* otro como la parte en el todo (1º modo), ni como la forma en su sujeto (5º), porque *subsistir* se dice de algo completo, ya sea una substancia o algo a modo de substancia, y ni la parte ni la forma son un todo completo. En el caso particular que consideramos, tampoco puede decirse que la Iglesia de Cristo *subsista en* la Iglesia católica como el todo en las partes (2º), ni como el género en la especie (4º), ni como lo contenido en su continente (8º), porque si bien todos esos modos pueden decirse de algo subsistente, sin embargo en ninguno de ellos podría decirse propiamente que la Iglesia de Cristo *«est»* la Iglesia católica[180]. Queda entonces un único modo posible: como la especie en el género (3º); o lo que es equivalente, como el individuo en la especie; o con absoluta precisión de lenguaje, como el supósito en la naturaleza. Así como el hombre se dice subsistir en el género de los animales, así también se dice que Pedro subsiste en la especie de hombre, y del mismo modo se dice que la persona o supósito (hipóstasis) subsiste en cierta naturaleza, ya sea humana, angélica o divina. Y en todos estos casos cabe la predicación *«est»*: El hombre es animal; Pedro es hombre; la persona es hombre, ángel o Dios. De esta manera dice Santo Tomás que Cristo en cuanto persona -esto es, el Verbo- *subsiste en* la naturaleza humana y *en* la naturaleza divina, pudiendo decirse, por lo tanto, que *est* hombre y *est* Dios[181]. Al decir, entonces, que la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia católica, se quiere afirmar que el sujeto *quodammodo* subsistente «Iglesia de Cristo», tiene como naturaleza propia la sociedad católica, cuya cabeza es el Papa, de tal manera que ninguna otra sociedad visible le pertenece a modo de naturaleza propia. Ahora bien, si nos quedamos con esta explicación -como hacen Becker y Ocáriz-, la Iglesia de Cristo no sería más que la Iglesia católica, sin desbordar en absoluto sus límites, pues fuera del modo católico estaría desnaturalizada. Pero no quiere esto el Concilio. Para darle lugar al ecumenismo, se hace necesario tener presente la analogía con Cristo, porque Cristo subsiste en su concreta y particular naturaleza humana siendo más que ese hombre que nació en Belén, desbordando sus límites, porque también es Dios con naturaleza divina. Y como Dios que es, puede hacerse presente y operante en otros hombres. El Concilio quiere decir entonces que, como Cristo, la Iglesia de Cristo puede subsistir en una sociedad concreta y particular, la católica, y sin embargo desbordar sus límites haciéndose presente y operante en otras comunidades religiosas, por cuanto también tiene naturaleza divina, conferida por el Espíritu de Cristo.

---

[177] *L'Osservatore Romano,* edición española, n. 34, 25 de agosto de 2000, p. 9, 2ª col.

[178] El *Diccionario de la Real Academia española* trae: "Subsistir. Del lat. *subsiste-re.* 1. intr. Permanecer, durar una cosa o conservarse. 2. Mantener la vida, seguir viviendo. 3. Fil. Existir una sustancia con todas las condiciones propias de su ser y de su naturaleza".

[179] Aristóteles, *Tísica,* libro IV, c. 3, 210 a 14-24. Cf. Santo Tomás, *In IV Physic.* lect. 4.

[180] Muchos ecuménicos simplones piensan en la Iglesia de Cristo de alguno de estos modos, entendiendo que subsiste en la Iglesia católica y en las demás comunidades no católicas como el todo en todas sus partes; o que subsiste en la Iglesia católica, y en la luterana, y en la anglicana como el género en sus diversas especies; o que la Iglesia de Cristo es algo puramente espiritual que subsiste en las diversas sociedades visibles como en sus continentes. Pero no puede decirse que el todo es propiamente una sola de sus partes, ni que el género se identifica con una sola de sus especies, ni que el contenido espiritual es propiamente su continente visible. Los modos 6º y 7º, referidos a las causas eficiente y final, no tiene sentido considerarlos aquí.

[181] Sí, perdone nuestro Lector, estamos casi jugando con la precisión escolástica, pero... ¡los modernos son tan imprecisos!

El único inconveniente para esta analogía, es que la persona del Verbo puede subsistir en una naturaleza humana a la que desborda, única y estrictísimamente porque es de *naturaleza divina.* Sólo el Acto puro e infinito de ser, que incluye en sí mismo toda perfección, puede asumir *secundum subsistentiam* otra naturaleza finita sin que implique contradicción. No intentaremos explicarlo aquí, pues entra en juego lo más profundo de la metafísica tomista, pero Santo Tomás lo afirma de modo terminante: "Lo propio de la persona divina es que, *debido a su infinitud,* puedan coincidir en ella diversas naturalezas, no de modo accidental, sino según la subsistencia"[182]. Es absolutamente contradictorio que una realidad creada -por más que participe de lo divino- subsista en dos naturalezas: o tiene una o tiene otra, pero no dos. La Iglesia de Cristo, por divina que se la pueda considerar, no es el Acto puro ni tiene esencia infinita. Por lo tanto, sólo hay dos posibilidades, herética una y católica la otra:

• Si se dice que la Iglesia de Cristo se halla de alguna manera -incompleta o como se quiera- fuera de la sociedad católica, en comunidades no católicas, se sigue necesariamente que no subsiste en la sociedad católica, pues si le es natural existir en modo católico, no puede darse sin ese modo.

• Si se dice que la Iglesia de Cristo subsiste en la sociedad católica como en su naturaleza propia, se sigue que «es» la Iglesia católica y no la desborda en absoluto. Y si fuera cierto que está presente y operante en las comunidades no católicas -¡que no lo es!-, para disgusto de todas ellas, sería la Iglesia *católica* la que estaría presente y operante. Tendrían entonces razón Becker y Ocáriz, pero no es lo que ha querido decir el Concilio.

4º Otra hermenéutica más nueva

Dijimos que en muchas proposiciones del Concilio se ha mantenido una maquiavélica ambigüedad, y el caso que consideramos es quizás el más notorio. Como vimos, aquí se ha inyectado una palabra escolástica en un pensamiento moderno, y las partes no terminan de encajar. Hasta ahora hemos interpretado el verbo «subsistir» en su significado de origen escolástico, en un intento de «hermenéutica de continuidad» que terminó en el fracaso. Pero habíamos obviado que, aún en el único sentido posible de la expresión «algo subsiste en algo», la manera como la usa el Concilio es inadecuada. Porque el primer «algo» debe significar un sujeto capaz de subsistir, mientras que el segundo «algo» debe significar una naturaleza o modo substancial de ser. Está bien decir: «El Verbo subsiste en la naturaleza humana», o «subsiste en la humanidad», pero no estaría bien decir: «El Verbo subsiste en el hombre», porque allí «hombre» aparece como otro sujeto o supósito, y es contradictorio decir que un sujeto que subsiste, es decir, que es *en sí,* sea a la vez *en otro como en su sujeto.* Habría que darle un giro para que no se tome como sujeto sino como naturaleza, por ejemplo: «El Verbo subsiste como hombre», o «en cuanto hombre». No es adecuado poner: «La Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica», porque «Iglesia católica» está como otro sujeto; habría que poner expresiones tales como: «La Iglesia de Cristo subsiste como Iglesia católica» o «La Iglesia de Cristo subsiste en cuanto eclesialidad católica» (el abstracto de Iglesia). Al poner que un sujeto concreto (la Iglesia de Cristo) subsiste en otro sujeto concreto (la Iglesia católica), la expresión conciliar hace pensar que el verbo «subsistir» no se está tomando en su sentido fuerte de «ser en sí y no en otro como en su sujeto», sino en el significado común de «permanecer». Pero entonces, de los ocho modos de «ser en algo», sólo cabe el octavo: como lo contenido en el continente, porque es el único que permite decirse entre dos sujetos concretos: el vino permanece o subsiste en la botella.

Y aunque nunca lo vayan a reconocer, no digo que el atolondrado autor (que me perdone el P. Tromp si no fue él), pero sí digo que los avisados fautores de la expresión quisieron jugar con esta ambigüedad, porque la mayoría de los ecuménicos simplones imaginan la Iglesia de Cristo como un contenido espiritual que se encuentra en diversos continentes visibles, el católico y otros más. Es verdad que esta versión está condenada por el Magisterio preconciliar, en particular por *Mystici corporis,* pero los neoteólogos, nada simplones, dicen sortear la interpretación condenada con su noción «sacramental» de la Iglesia.

Estos teólogos -que carecen de metafísica y conciben la substancia de manera kantiana- entienden que la Iglesia de Cristo es un misterio de fe (fundamento oculto a los sentidos) que se hace presente y operante *como contenida* bajo el signo visible o «sacramento» de la Iglesia católica (fenómeno sensible), de manera que el que mira con los ojos de la fe, ve el misterio *contenido* en el signo. La Iglesia-misterio, entonces, es hecha presente por toda comunidad cristiana, pero la Iglesia católica es signo tan completo y patente que es como si hiciera presente la Iglesia de Cristo en su misma realidad substancial (nadie sabe qué se entiende por substancia). De allí que su representatividad sacramental merezca un nombre especial, y bien puede usarse el «subsiste». En esta versión también podemos decir que «la Iglesia de Cristo es la Iglesia

[182] III, q. 3, a. 1 ad 2: "Hoc autem est proprium divinae personae, *propter eius infinitatem,* ut fíat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam".

católica», pero no de modo propio y estricto, sino como figura retórica, como se dice «vino» a la «botella con vino».

Si los católicos ingenuos nos hemos escandalizado por el *«subsistit»* del Concilio, fue porque lo leímos de manera simple, como contenido que permanece en el continente -única lectura posible de la expresión tomada en su literalidad-, y porque vimos que así funcionaba en los encuentros ecuménicos. Podríamos ahora aceptar que la intención del Concilio fue la de abrir las puertas del ecumenismo, conservando a la vez la posibilidad de darle el sentido fuerte de *«est»*. Bien, es intención por mitad católica, pero fallida por contradictoria. Sólo queda reconocer que el Vaticano II ha cubierto las vergüenzas del ecumenismo con los opacos miasmas de un enorme sofisma.

5º Sólo un señuelo

Nos hemos salido nuevamente del modo propio de una síntesis -como quiere ser el presente trabajo- para acabar de una vez por todas con el asunto del *«subsistit»*. Ahora, después de todo lo dicho, podemos concluir que esta famosa expresión no es más que una impostura. Sí, sabemos que la explicación que dimos no le gustará más que a su dueño. Pero hay que saber también que importa un comino explicarla o no explicarla, porque este condensado de enormes y deliberadas confusiones ha sido propuesto, justamente, como un señuelo para entretener a los adversarios de la vía católico-ecuménica, tanto católicos como no católicos. Lo que, por la parte católica, no se quiere que se discuta ni revise, son los mentados *«elementa Ecclesiae»*. Aquí está el talón de Aquiles del ecumenismo conciliar, porque toda la Tradición católica ha sido clarísima en considerar a estos supuestos «elementos eclesiásticos» como simples «vestigios» o ruinas de la Iglesia católica, que en las falsas sectas y religiones permanecen *muertos e inoperantes*.

El principal de todos estos «elementos», como vimos, es el episcopado válido, del que depende la Eucaristía válida, y que supondría la sucesión apostólica y cierto vínculo necesario con el Papa. El episcopado es quien radicalmente permitiría considerar a las comunidades de los cismáticos orientales como verdaderas Iglesias particulares. Pero no hay tratado teológico de la Iglesia que no enseñe, como verdad evidente e indiscutida, que las cátedras episcopales de las Iglesias orientales han sido usurpadas por los cismáticos, careciendo de verdadera sucesión apostólica. Hagamos solamente una breve excursión por algunos de los tratados que tenemos a mano.

Al tratar de la nota de apostolicidad, el Cardenal Billot pone la siguiente tesis: "La apostolicidad del ministerio o régimen se conecta íntimamente con la apostolicidad de origen, la que brilla sobre todo en la Iglesia católica por la sucesión de los Obispos romanos sobre la Sede de Pedro; en otros lugares, en cambio, falta tan evidentemente, que por este capítulo todas las sectas separadas que se cuentan en el mundo están signadas por la nota obvia y muy manifiesta de ilegitimidad"[183].

H. Mazzella describe la nota de «apostolicidad» de la siguiente manera: "Es la sustitución pública, legítima, perenne, es decir, nunca interrumpida de las personas en lugar de los Apóstoles para regir y apacentar la Iglesia". "Se dice *legítima,* por cierto -explica-, tanto de parte del que da la potestad como del que la recibe, y por parte del modo como esta potestad es conferida, pues dicha transmisión debe ser según la norma del derecho. Se dice *perenne* o *ininterrumpida,* tanto *materialmente,* en cuanto no faltan en absoluto personas que substituyan a los Apóstoles; como *formalmente,* en cuanto estas mismas personas substitutas entran en posesión de la autoridad derivada de los Apóstoles, recibiéndola de aquél que actualmente la tiene y la puede comunicar [esto es, el Papa]"[184]. Evidentemente, las Iglesias cismáticas podrán poseer una sucesión apostólica material, pero no formal.

Luego, este autor se pregunta: "¿Cómo puede conocerse si alguna sociedad, que vindica para sí misma el nombre de Iglesia de Cristo, es o no apostólica?" Para responder pone una distinción: "En los sucesores de los Apóstoles se puede distinguir la ordenación o *consagración,* y la vocación o *misión;* y de allí una doble potestad, de *orden* y de *jurisdicción"*. Hace una observación: "La misma misión legítima se obtiene o se suple por la adhesión al centro de unidad, esto es, a la suprema potestad de la Iglesia. Pues, como en el centro de unidad reside la plenitud de la autoridad apostólica, esto hace que pueda comunicar la apostolicidad y sanar cualquier defecto que obste a la apostolicidad". Y concluye: "De esto se sigue un corolario de máxima importancia, esto es, que la comunión con el centro de unidad basta para reconocer la apostolicidad. Pues la apostolicidad de la sucesión comprende la ordenación o consagración y la misión; la legítima ordenación se supone o infiere justificadamente sí hay constancia de la legítima misión; y la legítima misión se obtiene o se suple por la adhesión al centro de unidad. Por lo tanto, si se prueba esta adhesión, por lo

---

183 Ludovico Billot S. J., *Tractatus de Ecclesia Christi,* tomus primus, edit. tertia, Prati 1909, p. 254.

184 Horatio Mazzella, *Praelectiones scholastico-dogmaticae breviori cursui accommodatae,* edit. sexta, Tormo 1937, vol. 1, p. 434-435.

mismo se muestra la adecuada apostolicidad"[185]. En las iglesias cismáticas falta justamente la adhesión al Papa, centro de unidad. De allí que más adelante sostenga: "A los griegos cismáticos les falta: La nota de unidad... la nota de santidad... la nota de apostolicidad, como puede colegirse suficientemente de lo dicho acerca de la apostolicidad"[186].

Salaverri sostiene, por supuesto, la misma doctrina. "Entre los protestantes y cismáticos no puede darse una verdadera sucesión apostólica formal. La verdadera apostolicidad de la sucesión formal sólo puede darse dentro de la unidad y catolicidad... [Ésta] no puede darse entre aquellos que no conservan el Cuerpo de Pastores de la Iglesia constituido según la razón con que Cristo constituyó el Colegio de los Apóstoles, esto es, bajo la única autoridad primada de San Pedro y sus sucesores"[187]. No poseen la sucesión formal, y ni siquiera es evidente la sucesión material: "La apostolicidad de la sucesión material no les conviene tan plena y evidentemente a los protestantes y cismáticos, como a la Iglesia romano-católica. Por lo tanto, la apostolicidad de la sucesión material no puede ser propuesta como nota por los protestantes y cismáticos contra la Iglesia romano-católica"[188]. Y concluyendo el asunto de las iglesias cismáticas, Salaverri dice: "La *razón principal* de estos defectos que sufren las iglesias de los cismáticos, como reconoce el mismo Heiler, insigne admirador de las mismas, debe ponerse ciertamente en su separación del Primado de San Pedro y de sus sucesores, a quien Cristo dio las llaves del Reino de los cielos, a quien constituyó fundamento y sumo juez en la Iglesia, a quien encomendó el cuidado de confirmar a sus hermanos y apacentar su rebaño. Y por eso carecen del *verdadero y visible principio* de unidad, infalibilidad, fecundidad, vigor, independencia, libertad y vida, que Cristo divinamente estableció"[189].

Atribuir, entonces, la "sucesión apostólica" a las iglesias cismáticas, como si fuera legítima y formal, y sin aclarar que es usurpada y material -como hace la Congregación para la doctrina de la fe en su carta *Communionis notio* y en la declaración *Dominus Iesus*-, rompe estridentemente con toda la Tradición eclesiástica desde los primeros siglos, pues desde los comienzos la Iglesia tuvo que lidiar con obispos cismáticos. Para ello se ha tenido que confundir y borrar especialmente *la distinción entre poder de orden y jurisdicción.* Pero un obispo sin misión ni jurisdicción, como son los obispos cismáticos, es un leño seco, separado de Cristo y de la Iglesia, que no puede dar fruto alguno: "La potestad espiritual -enseña Santo Tomás al tratar del cisma- es doble: *la sacramental y la de jurisdicción. La potestad sacramental* es la conferida por la consagración. Pues bien, todas las consagraciones de la Iglesia son permanentes mientras dure la consagración, como es evidente en las cosas inanimadas; así, el altar consagrado no se consagra de nuevo si no se destruye. Por tanto, dicha potestad *permanece esencialmente en el hombre, que la recibió por consagración, mientras viva, aunque incurra en cisma o en herejía.* Esto es evidente, dado que no es consagrado de nuevo al regresar a la Iglesia. Mas dado que la potestad inferior no debe actualizarse más que por la moción de un poder superior, como es también evidente en las cosas naturales, resulta de ello que ese hombre pierde el uso de su potestad, de suerte que no le sea permitido servirse de ella. Mas en el caso de que se sirvan de ella, surte efecto en el plano de los sacramentos, ya que en ellos el hombre no actúa sino como instrumento de Dios, y por eso los efectos sacramentales no quedan impedidos por cualquier culpa que tenga quien lo administre. En *cambio, la potestad de jurisdicción* es la conferida por simple intimación humana. Esta potestad no se adquiere de manera inamovible, y por eso *no permanece ni en el cismático ni en el hereje.* De aquí que *no pueden ni absolver, ni excomulgar, ni conceder indulgencias o cosas por el estilo, y, si lo hacen, carecen de valor"*[190].

VI. La estrategia «*ad extra*» del Vaticano II

Parece que ahora estamos en condiciones de comprender la estrategia *«ad extra»* del Concilio Vaticano II.

1º La ilusión conciliar

---

[185] Op. cit. p. 438.
[186] Op. cit. p. 484.
[187] Ioachim Salaverri S. J., *«De Ecclesia Christi»,* in *Sacrae theologiae Summa,* vol. 1, 2ª edit., BAC, Madrid 1952, p. 920.
[188] Op.cit. p. 921.
[189] Op. cit. p. 927.
[190] II-II, q. 39, a. 3.

El género humano -piensa el Concilio- ha sido elegido por Dios para constituir su Reino allende la historia, donde alcanzará la plenitud de imagen de Dios por la plena libertad. En la historia, esta plenitud final se prepara por el progreso de los valores humanos: de una *libertad* en *igualdad* para todos, que no conduzca a la división por el egoísmo, sino a la unidad por la *fraternidad* universal. En síntesis, el Reino vendría a nosotros, como pedimos en el *Pater,* en la medida en que el hombre se haga más hombre.

Para favorecer este proceso, Dios instauró en Cristo-Hombre su Iglesia, la reunión de todos aquellos que, por una especial vocación religiosa y sacerdotal, anticipan el modo futuro del Reino y viven la religiosidad de manera visible y social. Esta Iglesia es el «sacramento» del Reino, es decir, es un signo o imagen visible del Reino futuro, con eficacia *ex opere operato* para disponer al género humano al advenimiento final del Reino. Al ver los hombres estas comunidades religiosas, viviendo en libertad, igualdad y fraternidad en su esfera extraterrena, son movidos a instaurar estos mismos valores en la esfera terrena. La Iglesia continúa de esta manera la misión sacerdotal de Cristo.

Pero aparece un doble obstáculo para la preparación del Reino:

• El pecado de *teocratismo,* cometido por la Iglesia católica en la Edad media, provocó la reacción antirreligiosa en los estados, impidiendo que estos comulguen con el «sacramento universal de salvación», que consiste en la pacífica aceptación de la presencia de la Iglesia de Cristo en medio de las naciones.

• El pecado de *doctrinalismo,* cometido también por la Iglesia católica en la misma época, la llevó a excomulgar a todo aquel que no aceptaba de la A a la Z la teología de cultura grecorromana que adoptó la jerarquía romana. De esta manera se ensombreció el testimonio de libertad, igualdad y fraternidad que debía dar a las naciones la Iglesia de Cristo, dividiéndose en multitud de secciones cristianas y haciéndose incapaz de incorporar las religiones no cristianas.

El Concilio Vaticano II, reconociendo por primera vez en la historia que la Iglesia es santa pero no tanto, porque también es pecadora, ha decidido reparar ambos pecados, disponiendo una *estrategia a corto plazo* para salvar ambos obstáculos al advenimiento del Reino:

• Promover la *libertad religiosa,* en la esfera mundana, para reparar su teocratismo. Porque la nación que reconoce el derecho civil a la libertad religiosa entra bajo el reinado social de Cristo Rey, pues comulga con la Iglesia total, «sacramento» que hace presente a Cristo y al Reino, pasando a integrar así la Nueva Cristiandad.

• Promover el *ecumenismo,* en la esfera religiosa, para reparar su doctrinalismo. Porque si el Mundo no ve brillar la libertad, igualdad y fraternidad en la esfera religiosa, es decir, en la Iglesia total, mal puede ésta cumplir su función sacramental de imagen de Cristo y del Reino. Por los vínculos del ecumenismo comienza a brillar al menos la triple unidad de la que habló Juan XXIII: 1º la unidad estrecha de los católicos, en la que subsiste la Iglesia total; 2º la unidad amplia de las Comunidades cristianas, vinculadas por los *«elementa Ecclesiae»;* 3º la unidad máxima de las Religiones, vinculadas por los *«semina Verbi»*[191].

La *estrategia a largo plazo* para alcanzar la unidad histórica del género humano, como disposición inmediata a la unidad trascendente del Reino, es también necesariamente doble:

• Lograr la unidad de la esfera religiosa en una Iglesia universal, bajo la presidencia del Papa, apoyado por un Consejo de Religiones unidas, en ejercicio de un nuevo modo del Primado no doctrinal, que respete la dignidad de las diversidades.

• Lograr la unidad de la esfera política en un Mundo global, ¿bajo la presidencia de un Emperador?, apoyado por un Consejo de Naciones unidas, que ejerza su autoridad de un modo democrático, con la fuerza necesaria para impedir las guerras y defender los derechos humanos. Ambas esferas se unirán cuando Cristo vuelva.

2º La realidad católica

Si el corazón de los hombres no es elevado a Dios por la verdad, sostenida por el Magisterio, y por la gracia, infundida por los sacramentos de la Iglesia, cae necesariamente en el egoísmo y es dominado por Satanás. Y lo que vale para los individuos, vale para la sociedad.

Aunque no se lo quiera reconocer, todo orden político está necesariamente fundado en una concepción religiosa, porque ningún hombre puede persuadir a los demás para que lo obedezcan, si no es en orden

---

[191] Juan XXIII, Discurso inaugural del Concilio, 11 de octubre de 1962: "Desgraciadamente la *universal familia cristiana* [la Iglesia total] no ha conseguido plenamente esta visible unidad en la verdad... Considerando bien esta misma unidad, impetrada por Cristo para su Iglesia, parece como refulgir con un *triple* rayo de luz benéfica [1] la unidad de los *católicos* entre sí, que debe conservarse ejemplarmente compacta; [2] la unidad de oraciones y tendentes deseos con que los *cristianos separados* de esta Sede Apostólica aspiran a estar unidos con nosotros; y, finalmente, [3] la unidad en la estima y el respeto hacia la Iglesia católica de parte de quienes todavía siguen *religiones no cristianas*".

a bienes últimos (verdaderos o aparentes) superiores a todo hombre, en relación con los cuales se constituye lo que llamamos religión[192]. De allí que, siempre y necesariamente, la autoridad suprema entre los hombres tiene un carácter religioso sacerdotal. En la Cristiandad, los reyes reconocían esta supremacía en el Papa, como Vicario de Jesucristo. Por esta misma necesidad, las falsas religiones son estructuras de Satanás para dominar políticamente a los hombres, en especial la Sinagoga y también el Islam. Si las sectas protestantes no llegaron a dar alma a órdenes políticos, fue porque ya habían nacido dentro del proceso que llevaría al nuevo orden liberal, cuya religión es el humanismo masónico.

La ilusión conciliar pone, por impensable que parezca, la estructura de la Iglesia al servicio del humanismo liberal. Si se lograra el cometido de coronar un Emperador mundial, éste se descubriría necesariamente como el verdadero Padre, espiritual de la humanidad -porque la pretendida separación liberal de las dos esferas religiosa y política es una gran mentira-, y el Papa sólo sería su esclavo: Prometeo encadenado. Se unirían, oh sorpresa, las dos esferas, pero no por la venida de Cristo con su Reino eterno, sino por la aparición del Anticristo con su efímero reino de tres años y medio[193]. Y de este advenimiento, el Vaticano II se ha constituido Profeta.

D. La Iglesia Comunión

Nos queda considerar ahora la estrategia *ad intra* del Vaticano II. El Concilio, como vimos, ha utilizado una serie de redefiniciones funcionales de la Iglesia, aptas cada una de ellas para diversas necesidades. Para la difícil justificación doctrinal de las estrategias *ad extra,* fue conveniente utilizar la sutil definición como «Sacramento». Para los reacomodamientos *ad intra,* va a utilizar principalmente dos: la definición de la Iglesia como «Pueblo de Dios», con una finalidad *constitutiva,* y su definición como «Comunión», con una finalidad más bien *operativa;* la primera dada en *«Lumen gentium»,* la segunda usada en el posconcilio. Como *agere sequitur esse* (el obrar sigue al ser), consideraremos primero la Iglesia como Pueblo sacerdotal; luego, una importante consecuencia, la Colegialidad; finalmente, la noción de Iglesia-Comunión.

I. Pueblo sacerdotal

1º La necesaria conversión democrática

La intrínseca contradicción de la ilusión humanista, la lleva a cubrirse con la mentira de la democracia. Es flagrante la contradicción y es flagrante la mentira, pero se mantienen por cierto equilibrio de ten-

---

[192] Hemos tratado más extensamente este punto en *La lámpara bajo el celemín*. Véase, en el art. 4º, «Acerca de la relación entre magisterio y gobierno»: “No puede un hombre pretender conducir a los demás sin manifestar que posee la sabiduría del bien común e instruir a sus súbditos para que se ordenen convenientemente a él. Este es el aspecto más divino de la autoridad, pues esta sabiduría es verdadera teología, propia no de los hombres sino de Dios” (p. 156). Y también «Del gobierno liberal y su relación con la verdad»: “La disciplina de todo gobierno, dijimos, está necesariamente informada por una doctrina de alcance teológico y necesariamente difundida por el ejercicio de la función magisterial... El maquiavelismo, entonces, de un gobierno liberal consiste en que, en lugar de acomodar la política a los fines superiores de la religión verdadera, acomoda la religión a los fines de la política. Lo cual, aunque no se diga ni se quiera, no deja de constituir ciertamente una nueva religión cuyo bien supremo es el poder, un poder libre y autónomo que no tenga que responder a ningún otro Dios más que al propio yo” (p. 170-171).

[193] Apocalipsis 13, 5: “Diósele asimismo una boca, que profiere palabras llenas de arrogancia y de blasfemia, y fuele concedida autoridad para hacerlo durante cuarenta y dos meses (tres años y seis meses)”. Cf. Daniel 12, 11: “Después del tiempo de la cesación del sacrificio perpetuo y del alzar de la abominación desoladora, habrá mil doscientos noventa días (43 meses de 30 días). Bienaventurado el que espere y llegue a mil trescientos treinta y cinco días (un mes y medio más)”. De este tiempo de Daniel dice Santo Tomás: “El número [de días] que se pone en Daniel no debe referirse a un cierto número de años que haya hasta el fin del mundo, o hasta la predicación del Anticristo, sino que debe referirse al tiempo en que predicará el Anticristo, y al que durará su persecución” (In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 3, qla. 2 ad 2). El tiempo de predicación y triunfo del anticristo se corresponde con el de predicación del mismo Jesucristo, unos tres años y medio. Aunque, como dice Van Noort, la interpretación literal de este tiempo no se impone: "Que el reino del anticristo no durará mucho se deduce de la Sagrada Escritura, sobre todo por aquello de *«propter electos breviabuntur dies illi»* (Mt 24, 22). Fundados en las explicaciones de muchos padres y exegetas, muchos teólogos consideran que aquel reino durará tres años y medio por el cómputo que se tiene de Daniel y del Apocalipsis. Pero, por la índole simbólica de muchas partes de estos libros, surge la grave duda si realmente estos números deben tomarse en sentido literal" *(Tractatus de Novissimis,* n. 111 b).

siones que no deja de tener algo misterioso. El humanismo quiso libertad y sacudió el yugo de la autoridad: lo hizo totalmente con la autoridad eclesiástica en la Reforma protestante y con la autoridad política en la Revolución francesa. Pero sin la autoridad de un Pastor, los lobos devoran los corderos, resultando que para éstos pronto se acaba la libertad, y para aquéllos pronto se acaban los corderos. Por lo tanto, había que inventar una autoridad que respete la libertad, y se inventó la Democracia.

Ahora bien, como decimos, la contradicción es evidente: no puede haber libertad para todos sin una autoridad que proteja el bien común. Pero la libertad que promueve el humanismo sólo puede ser la de los lobos, es decir, la de los más poderosos. Y por lo tanto, se hace evidente la mentira de la democracia: no es el gobierno de todos, sino el gobierno de los lobos con piel de oveja, que racionalizan sus almuerzos para no acabar con el rebaño. Como no dejan de proteger el rebaño, aunque para provecho propio, las ovejas los votan por hartazgo del pastor, por temor de los mismos lobos y por la esperanza de que siempre sea otra la que se coman mientras retozan a sus anchas.

La Democracia, entonces, es una mentira que se sostiene porque se quiere creer:
- los lobos con piel de oveja quieren que se crea para dominar el rebaño;
- las ovejas con dientes de lobo quieren creerla para justificar su desobediencia;
- las ovejas ovejas quieren creerla porque la verdad las angustia.

Perdónesenos la fábula, pero a la hora de entender la *necesaria conversión democrática* que el Vaticano II imprimió a la Iglesia, se hace relativamente fácil descubrir los sofismas que la justificaron, pues la mentira es flagrante, pero se hace difícil descubrir las intenciones que llevaron a adoptarlos, porque se entrecruzan varias. Esbocemos primero un discernimiento de las intenciones, para luego dedicarnos más prolijamente a denunciar las falacias con que se encubrieron.

2º Los fines del giro democrático del Vaticano II

Como acabamos de sugerir, en la instauración de la democracia conciliar pueden discernirse tres intenciones o finalidades, una perversa, otra estúpida y una tercera maquiavélica:

• *Los lobos con piel de oveja.* Como en la historia del justo Job, Dios parece haber entregado un tiempo la fiel Iglesia del siglo XIII al asedio de Satanás, quien tratará de instaurar el reino de su primogénito, el Anticristo. El obstáculo a este dominio es la salud que el poder del Papa comunica a los poderes políticos cristianos, es decir, la Cristiandad. De allí que Satanás venga trabajando desde hace siglos por romper este vínculo, difundiendo entre los hombres la mentira del humanismo. La última etapa en este trabajo de destrucción parece ser, por cierto, que el mismo Papa renuncie deliberadamente al ejercicio mismo de su poder, y es lo que se ha logrado introduciendo la mentira democrática en la Iglesia[194]. Esto ha sido obra anunciada y denunciada de las logias masónicas, que fueron infiltrando en el rebaño de Cristo a lobos vestidos de ovejas.

• *Las ovejas estupefactas.* Una mentira, por flagrante que sea, puede llegarse a imponer a fuerza de repetirla. La ilusión humanista logró imponerse a la predicación eclesiástica a fuerza de propaganda. De hecho, el progreso de la revolución ha estado íntimamente ligado al progreso de los medios masivos de comunicación[195]. Simplificando la explicación, podemos decir que las ovejas católicas han terminado creyendo necesaria la democracia eclesiástica porque fueron estupidizadas por los periódicos, la radio y la televisión (para que no suene tan mal, utilizamos el término «estupefactas» en su sentido etimológico: «hechas estúpidas»).

• *Las ovejas carnívoras.* La intención más compleja es la de los modernistas convencidos, que conviene calificar de maquiavélica. *En parte* son voluntariamente engañados, porque sus deseos de acomodarse al mundo los ha llevado a adoptar los sofismas humanistas, que les permiten una justificación; aunque

---

[194] Es notable que este proceso haya tenido tres tiempos marcados por cuatro sucesos. Puede ponerse su comienzo en el siglo XIV con la afrenta de Anagni, cuando los reyes quebraron el yugo del Papado: "Quebrantaste tu yugo, rompiste tus coyundas y dijiste: No serviré" (Jer 2, 20). Se rompió así el vínculo que hacía algo uno de las naciones cristianas, pues la autoridad del Papa era el alma de la Cristiandad. Dos siglos después está la Reforma, cuando reyes y súbditos rompen su obediencia religiosa al Papa en media Cristiandad. Dos siglos más y la revolución destruye el mismo orden político natural, susceptible de ser informado nuevamente por el poder eclesiástico. Y dos siglos más, en el Vaticano II, el Papa se avergüenza de su autoridad, despojándose de la tiara papal. Si tomáramos estos tres tiempos como aquellos dados a Satanás para perseguir la Iglesia (Ap 12, 14), le quedaría medio tiempo más, esto es, un siglo a partir del Concilio. Pero no conviene entretenerse demasiado en estas especulaciones matemático-apocalípticas...

[195] El humanismo del siglo XIV, con su recurso a las fuentes en lugar de los teólogos y predicadores, se vio favorecido por la introducción del papel en los siglos XII y XIII. La reforma luterana no habría sido posible sin la invención de la imprenta en el siglo XV. Tampoco se habría dado la revolución francesa sin la marea de folletines que distribuyó la «ilustración». Y, evidentemente, tampoco podría haber habido un Vaticano II sin la radio y la televisión.

viendo su intrínseca contradicción con la fe, que no quieren perder, los mantienen en cierta confusión, como para que no produzcan todas sus consecuencias. Y *en parte* engañan a los demás, porque si no adoptaran los principios mentirosos de la democracia, no podrían ni soñar en imponer a la Iglesia una reforma como la del Concilio, porque sólo la forma democrática permite desvincular el ejercicio de la autoridad de sus compromisos con la doctrina. Ahora bien, el maquiavelismo es propiamente la forma de gobierno que hace de la doctrina una ideología al servicio del poder.

3º El sacerdocio común

San Pedro llama a la Iglesia «Pueblo sacerdotal»: "Vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz; vosotros, que en un tiempo no erais pueblo y que ahora sois el Pueblo de Dios" (1 Pe 2, 9-10). En el Antiguo Testamento sólo la tribu de Leví era sacerdotal, consagrada al culto divino, mientras que en el Nuevo Testamento toda la Iglesia tiene esa condición.

La nueva teología humanista ha sabido aprovechar esta doctrina, pero, por supuesto, introduciendo una sutil modificación, pues dice que el Pueblo de Dios no sólo es «sacerdotal», sino propiamente «sacerdote»:

• Para la teología tradicional, así como toda la tribu de Leví era sacerdotal, pero sólo los varones descendientes de Aarón eran sacerdotes, así también toda la Iglesia es sacerdotal, en cuanto todos participan por el sacramento del bautismo en la Unción del Sumo Sacerdote Jesucristo, pero sólo los varones descendientes de los Apóstoles por el sacramento del Orden son sacerdotes.

• Para la teología nueva, el sacerdocio de Cristo no es comunicado primera y propiamente a los Apóstoles y a sus sucesores, sino a toda la Iglesia en cuanto tal.

Esta invención del «sacerdocio común» cumple dos servicios excelentes para la visión humanista:

• Consagra *ad extra* la disminución de la Iglesia mediante la noción de «mediación».

• Consagra *ad intra* la conversión democrática mediante la noción de «servicio».

Mediación sacerdotal

La unción sacerdotal separa del mundo y constituye al sacerdote como mediador entre Dios y los hombres. Para la teología tradicional, es la condición del clero respecto al resto de la Iglesia. Pero para la teología nueva, ésta pasa a ser la condición de toda la Iglesia respecto al Mundo. El sofisma tiene algo de genial, porque permite acomodar en cierta síntesis de apariencia católica una multitud de errores.

La distinción católica entre *laico y clerical* se había transformado sutilmente en la distinción liberal entre *laico y confesional.* El termino latino *laicus* viene del griego λαικός, perteneciente al pueblo (que se dice λαός*),* y ya desde los primeros siglos cristianos se contrapuso al término *clericus,* de κληρικός, que viene de κλερός, suerte, herencia, y desde el Antiguo Testamento se refería a los levitas, cuya herencia era el Señor: "Dijo el Señor a Aarón : «Tú no tendrás parte de la heredad en su tierra, y no habrá parte para ti en medio de ellos; soy Yo tu parte y tu heredad en medio de los hijos de Israel" (Num 18, 20). El clérigo, entre los cristianos, es el que se consagra al servicio del culto divino, ordenándose al sacerdocio y pasando a pertenecer al foro eclesiástico por la tonsura clerical, cuya forma está tomada del Salmo 15: «Dominas *pars haereditatis meae et calicis mei»,* "el Señor es la parte de mi heredad y de mi cáliz". El laico, en cambio, es el que pertenece por el bautismo al pueblo fiel. "Algunos herejes gnósticos de los primeros siglos, secundados principalmente en el siglo XIV por Marsilio Patavino [de Padua] y desde el siglo XVI por todos los protestantes, propugnaron la concepción igualitaria de todos los miembros de la Iglesia. La doctrina católica, por el contrario, obliga a reconocer la existencia, por derecho divino, de dos categorías o estados de personas socialmente distintas: los clérigos y los laicos. Que esta desigualdad fue establecida por Cristo, consta en las Sagradas Escrituras, está confirmada por la tradición patrística y definida solemnemente por el Concilio Tridentino"[196].

Como el clérigo es aquel que ha sido consagrado al culto divino, «laico» pasó a significar también «profano», es decir, aquello "que no es sagrado ni sirve a usos sagrados, sino puramente secular"[197]. Pero en una sociedad que fue dejando de ser cristiana, y entre católicos que se fueron acostumbrando a que el orden político sea ajeno al eclesiástico, «laico» llegó a significar aquello que prescinde de lo religioso, por oposi-

---

[196] *Comentarios al Código de Derecho canónico,* tomo L BAC, Madrid 1963, n. 412, p. 384.
[197] *Diccionario de la Real Academia Española,* primer sentido.

ción a «confesional»[198]. Los teólogos del nuevo humanismo, entonces, legitimaron este sentido de «laicidad» como propio de la esfera mundana, distinguiéndolo del «laicismo» que se cierra a toda trascendencia religiosa, y -aquí está la novedad- otorgaron a la esfera de confesionalidad eclesiástica todo lo que el teólogo escolástico atribuía al orden clerical. Así el bautismo pasó a entenderse como si fuera la tonsura clerical y toda la Iglesia apareció vestida del hábito sacerdotal.

De esta manera, multitud de verdades católicas pasan a tener una interpretación extremadamente diferente: la misión y la vocación sacerdotal por una parte, la dignidad laical por otra.

La misión sacerdotal. El sacerdote es enviado por Dios *(missus)* para dilatar el Reino. Para la teología tradicional, sólo los Apóstoles y sus sucesores reciben la *«missio»* de Jesucristo, en la que el clero colabora por oficio propio y el laicado de forma extraordinaria, como «acción católica». Para la teología nueva, la Iglesia toda es sacerdote y, por lo tanto, toda la Iglesia recibe la «misión»: "[El Pueblo de Dios] tiene como fin el dilatar más y más el Reino de Dios... [Cristo] se sirve también de él como de instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo *(ad universum mundum emittitur)* como luz del mundo y sal de la tierra" *(Lumen gentium* n. 9); "este solemne mandato de Cristo de anunciar la verdad salvadora, la Iglesia lo recibió de los Apóstoles con orden de realizarlo hasta los confines de la tierra"[199]. La «acción católica», que ahora hay que entender como «acción humanista», pasa a ser oficio propio de los sacerdotes-laicos, a cuyo servicio se pone la jerarquía.

La vocación cristiana. Evidentemente, el sacerdocio trabaja para el Reino pero no se identifica con el Reino. Así como tradicional-mente el clero, que trabaja en la tierra para instaurar el Reino de Dios, no pretendía que todos en la Iglesia se hicieran clérigos, sino sólo los llamados por Dios para esta especial vocación; así modernamente los fieles cristianos, que han de trabajar para que el mundo ingrese como tal en el Reino, ya no deben pretender que todos se hagan «confesionales», sino que la pertenencia manifiesta a la Iglesia de Cristo se entiende como especial vocación[200]. De allí que la Iglesia-Sacerdocio se distinga ahora del Reino de Dios.

La dignidad humana. Otra verdad católica es que, si bien el sacerdocio implica una especial consagración, no por eso el laicado deja de tener dignidad a los ojos de Dios. Pero para la teología nueva, la escolástica redujo el sacerdocio al clero, luego redujo el Reino a la Iglesia y finalmente demonizó el Mundo, considerándolo Reino de Satanás. Al reconocer ahora la consagración sacerdotal de toda la Iglesia, el Mundo laico recupera su dignidad de pertenecer como tal al Reino de Dios. Claro que ya no es la dignidad cristiana del bautizado, sino la no menor «dignidad humana».

Función de servicio

Jesucristo dijo a los Apóstoles: "Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos; que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos" (Mr 10, 42). Con esas palabras -dice el humanismo- comenzó la conversión democrática de la autoridad. Porque allí se dice que no son las personas las que están al servicio de la autoridad en la búsqueda del bien común, sino que la autoridad está al servicio de las personas, porque el mismo bien común nada vale si no se *redistribuye* en las personas[201]. Como no son las personas para la sociedad, sino la sociedad para las personas, así tampoco están las personas al servicio de la autoridad, sino la autoridad al servicio de las personas. Ahora bien, es evidente que la autoridad no se hará verdadera servidora de los hombres, sin alguna especie de democracia.

Si la conversión democrática invernó mil años sin desarrollarse -sigue diciendo-, fue porque la teocracia de la Cristiandad medieval, iniciada con la conversión de Constantino, contagió la autoridad eclesiástica del señorío absoluto de las autoridades paganas. Se hizo necesario que el humanismo se liberara del

---

[198] *Diccionario de la R. A. E.*, 2ª acepción de «laico»: "Dícese de la escuela o enseñanza que prescinde de la instrucción religiosa".

[199] *Lumen gentium* n. 17. Un ingenuo escolástico entenderá por «Iglesia» a la jerarquía y no verá problema en esta frase. Pero en realidad aquí no hay que reducir el término «Iglesia», que se está refiriendo a *toda* la Iglesia, sino que hay que ampliar el término «Apóstoles», entendiendo no sólo a los Doce sino a todos los «discípulos» de Cristo.

[200] Ponemos «confesionales» y no simplemente «católicos» porque -como vimos- para el ecumenismo conciliar la Iglesia católica es sólo la parte en la que *subsiste* la Iglesia de Cristo, pues ésta comprende además a toda comunidad de religiosidad visible. Modernamente, ser católico, luterano o musulmán se entiende como tradicionalmente se entendía ser sacerdote diocesano, dominico o jesuita, es decir, como vocaciones clericales diferentes. Bueno, la comparación está llevada al extremo, pero, por desgracia, no es totalmente impropia.

[201] Cf. «La inversión personalista del bien común», en el capítulo 1, pág. 45.

autoritarismo eclesiástico para dar lugar a la evangélica democracia, dándose el extraordinario caso que medrara primero en los estados laicos y sólo después aprendiera de ellos el estado eclesiástico[202].

Por esta razón -concluye-, el sacerdocio jerárquico o ministerial debe entenderse como una función al servicio del sacerdocio común de toda la Iglesia. Y como la Iglesia católica había seguido manteniendo estructuras y procedimientos heredados del autoritarismo medieval, el Concilio se vio obligado a introducir prudentes reformas que hicieran finalmente realidad el concepto evangélico de autoridad.

Este perverso error puede parecer sutil sólo sobre el papel. La autoridad está al servicio del bien común, que es el mayor bien de todos, y no al servicio del bien particular de cada uno. Y para procurarlo, debe ordenar las inteligencias, voluntades y acciones de la comunidad, lo que nunca lograría sin la respetuosa docilidad de cada miembro. Si Nuestro Señor les subraya a los Apóstoles la necesidad de la humildad y de una generosidad que llegue hasta el sacrificio de la vida, es sobre todo porque deberán procurar la salvación de hombres heridos de egoísmo por el pecado. El error, decimos, es sutil sólo en el papel, porque la democracia es una maquiavélica mentira para liberar el poder político de las limitaciones doctrinales y morales. Es necesario estar totalmente ajeno al ejercicio del poder para poder engañarse. Como dijimos, el engaño se sostiene por una inmensa presión de propaganda y, sobre todo, procurando que los que tienen algún poder crean poder sacar provecho de esta mentira.

4º. El sacerdocio de los fieles

Lumen gentium va a estructurar todas sus novedades en torno a la noción del «sacerdocio común» del Pueblo de Dios. Pero había que proceder con cuidado, porque la explícita tesis democrática que la potestad sacerdotal pertenece primeramente a la Iglesia como un todo y sólo en segundo término a la jerarquía eclesiástica, ya había sido condenada por herética[203]. Había, sin embargo, un recurso. Porque, al amparo del movimiento litúrgico, se había abierto paso entre los teólogos la doctrina del «sacerdocio común de los fieles», llegando a ser, a la víspera del Concilio, si no doctrina común, al menos opinión teológica comúnmente aceptada como ortodoxa. La única condición que se le exigía era que reconociera una distinción esencial con el sacerdocio ordenado o ministerial. Los artesanos del Concilio la sabrán aprovechar[204].

Después del primer capítulo introductorio, donde se disminuye la Iglesia católica frente al Reino y frente a la Iglesia de Cristo (*ad extra), Lumen gentium* comienza a redefinir la Iglesia en sí misma (*ad intra),* utilizando la noción de Pueblo de Dios (capítulo 2). En su primer párrafo (n. 9) aparece la referida cita de la primera carta de San Pedro y la mención de la *«missio»* de la Iglesia. Y en el segundo introduce la noción del «sacerdocio común». Pero en lugar de hablar directamente de un sacerdocio de la Iglesia toda, habla de la ordenada conjunción del sacerdocio múltiple de sus partes: "El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo" (n. 9). Una vez

---

[202] *Gaudium et spes* agradece al mundo este aporte de manera delicada, n. 44: "La Iglesia, por disponer de una estructura social visible, señal de su unidad en Cristo, puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos". El enriquecimiento que aquí se agradece es, ciertamente, la democracia.

[203] Véase la segunda proposición del Sínodo de Pistoya, condenada por Pío VI en la constitución *Auctorem fidei,* 28 de agosto de 1794: *"La potestad atribuida a la comunidad de la Iglesia para que por ésta se comunique a los pastores.* La proposición que establece: «que ha sido dada por Dios a la Iglesia la potestad, para ser comunicada a los pastores que son sus ministros, para la salvación de las almas»; entendida en el sentido que de la comunidad de los fieles se deriva a los pastores la potestad del ministerio y régimen eclesiástico, es herética" (Denzinger-Hünermann 2602).

[204] La cantidad de artículos teológicos y escritos sobre este asunto en los años anteriores al Concilio es infinito, la mayoría en defensa de la tesis del «sacerdocio común», opinión que no estaba para nada circunscrita al ámbito de la nueva teología. Romano Amerio, por ejemplo, en Iota Unum acepta esta tesis como dogmática (*Iota Unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia católica en el siglo XX,* Salamanca 1994, n. 83, p. 141; versión francesa de Nouvelles Éditions Latines, Paris 1987, n. 83, p. 164): "El dogma católico atribuye al sacerdote una diferencia con el laico no sólo funcional, sino esencial y ontológica, debida al carácter impreso en el alma por el sacramento del orden. La nueva teología, sin embargo, reavivando antiguas pretensiones heréticas que confluyeron después de la abolición luterana del sacerdocio, oculta la distancia existente entre el sacerdocio universal de los fieles bautizados, y el sacerdocio sacramental que solamente pertenece a los sacerdotes... La tendencia de la nueva teología consiste en disolver el segundo sacerdocio en el primero y reducir el sacerdote al estatuto común del cristiano". Como veremos, *Lumen gentium* se cuida muy bien de distinguir esencial y -si se quiere- ontológicamente entre ambos sacerdocios. lo que no le impide en absoluto lograr su objetivo. Pero, como aclaramos al final del presente parágrafo, esta distinción no pertenece al dogma ni a la buena teología. Pío XII no condena explícitamente esta tesis en *Mediator Dei,* pero deliberadamente omite toda referencia a este supuesto sacerdocio.

aceptado esto, ya se puede hablar sin tapujos de la «comunidad sacerdotal»: "El carácter sagrado y orgánicamente estructurado de la comunidad sacerdotal se actualiza por los sacramentos y por las virtudes" (n. 10).

Lumen gentium, en realidad, sostiene la misma tesis del Conciliábulo de Pistoya, condenada por Pío VII, la que es, a su vez, una versión catolizada de la tesis luterana. La Iglesia participa colectivamente del sacerdocio de Cristo y cada fiel entra en participación por el bautismo, o por la fe, o por estar *quodammodo* unido a Cristo (nunca queda muy claro en razón de qué se tiene el sacerdocio común: se elige una opción según las necesidades). La jerarquía está constituida por aquellos fieles cuyo sacerdocio común o general se hace especial por el sacramento del orden (con lo que se salvan del anatema contra Lutero). Pero como toda función jerárquica debe entenderse como función de servicio, los sacerdotes ordenados deben considerarse ministros de Cristo a través de la Iglesia, según el concepto moderno de la autoridad democrática (con lo que no se salvan del anatema contra Pistoya).

Este error se refuta mostrando que no existe ningún «sacerdocio común de los fieles» en sentido *propio,* aun cuando se diga esencialmente diverso del sacerdocio ordenado. La doctrina católica sólo permite hablar de un sacerdocio de los fieles puramente *metafórico*[205]. De todas maneras, no hay que inquietarse demasiado, porque el Concilio considera necesarias estas digresiones teológicas sólo para poner un vínculo de continuidad con la doctrina tradicional, porque a los modernos no les agrada demasiado la noción de sacerdocio. El término se usa lo menos posible en los documentos conciliares, y prácticamente desaparece después. El «sacerdocio ministerial» pasará a ser «ministerio» y el «sacerdocio común» pasará a ser «comunión».

5º Pueblo profético, sacerdotal y regio

La mediación sacerdotal cumple una doble tarca, de Dios a los hombres y de los hombres a Dios. El sacerdote es representante de Dios ante los hombres para cumplir el triple oficio de magisterio, santificación y gobierno; y es representante de los hombres ante Dios para ofrecerle el debido culto de religión.

El humanismo quiso revertir esta situación. El humanismo ateo negó a Dios, quitándole sentido a toda mediación: el Hombre se enseña y se adora a sí mismo; pero lo mata el vacío existencial. El humanis-

---

[205] Hemos refutado brevemente este error en nuestra «Question disputée sur la Rédemption», publicada en *La Messe en question, Actes du* Ve *Congrès Théologi-que de Si Si No No,* Paris 2002, p. 81 (cf. *Cuadernos de La Reja* n. 6, p. 27): "El simple fiel bautizado no posee ningún sacerdocio verdadero y propio, ni siquiera uno «con diferencia no de grado sino esencial», como erradamente conceden algunos. Utilizando un lenguaje escolástico más preciso, podemos decir que el simple fiel puede decirse «sacerdote» por analogía de proporcionalidad impropia o metafórica (1), o por analogía de atribución (2), pero no por analogía de proporcionalidad propia (3): 1º Una cualidad se predica de varios por analogía de proporcionalidad propia si de cada uno se predica propia y formalmente pero según un modo esencialmente distinto. Ahora bien, aunque el bautizado participa del sacerdocio de Cristo por el carácter bautismal, no puede decirse propia y formalmente sacerdote porque es una participación más bien pasiva que no lo constituye «mediador», pues le permite participar en la Liturgia, pero no celebrar el Sacrificio ni transmitir los bienes divinos con la autoridad de Dios. 2º En razón del carácter bautismal, el «sacerdocio» puede predicarse de los simples fieles por analogía de atribución, es decir, por denominación extrínseca, en cuanto tienen aptitud para que el sacerdote ordenado obre en ellos en nombre de Dios y obre ante Dios en nombre de ellos. Pero este tipo de analogía justifica sólo una predicación a manera de adjetivo: los fieles cristianos no pueden decirse propiamente «sacerdotes» sino «pueblo sacerdotal». *[Nota.* Quien se cura por el arte de la medicina puede decirse «médico» por analogía de atribución, pero sólo como adjetivo: es un «paciente médico»; y no como sustantivo: no es «un médico».] 3º En razón de la fe y de la caridad, el simple fie! puede decirse «sacerdote» por analogía de proporcionalidad impropia o metafórica, como se ha hecho tradicionalmente atribuyéndole un «sacerdocio interno» o «espiritual». *[Nota.* Cf. Catecismo Romano, *Sobre el sacramento del Orden,* p. II, c. 7, n. 23: «Dos Sacerdocios se describen en las Escrituras sagradas, uno *interno* y otro *externo.* Por lo que mira al Sacerdocio interno, todos los fieles bautizados se dicen Sacerdotes».] Puede hablarse de «sacerdocio» porque todos sus actos de virtud puede realizarlos con espíritu religioso como «sacrificios» unidos al sacrificio de Nuestro Señor, y porque por la oración y la caridad fraterna puede constituirse «mediador» entre los hombres y Dios. Pero sólo en sentido impropio, porque el único sacrificio público aceptado por Dios en el Nuevo Testamento es el de Cristo renovado en la Misa, y porque no ejerce una mediación sacerdotal con la autoridad de Dios, sino una mediación de amistad según los derechos que da el amor. - En la visión liberal del «sacerdocio de la Iglesia», el oficio sacerdotal, tal como allí se entiende, le pertenece más verdaderamente al laico, que es el que toma contacto directo con el mundo. El ministro ordenado está a su servicio para reconfortarlo. Si lo comparáramos con un ejército, el laico es la vanguardia *sacerdotal* y los ministros ordenados están encargados de los servicios de logística. Un claro ejemplo son los numerarios del Opus Dei: son ellos los verdaderos sacerdotes ante el mundo, consagrados por la pobreza, castidad y obediencia a sus laicas profesiones. Los ministros ordenados están escondidos en sus capillas y los alimentan con los Sacramentos para que continúen con la batalla de la *«consecratio mundi»* moderna. Come se ve la teología del Misterio Pascual deforma muy profundamente la doctrina católica sobre el sacerdocio".

mo reformado halló que un Dios sin representantes se pone fácilmente a su servicio y negó sólo la mediación: el Hombre es inspirado en sí mismo y adora en sí mismo la imagen de Dios (coincidiendo de hecho con el humanismo ateo); pero sufre la soledad del individualismo. El humanismo católico fue más paciente y se las ingenió para poner al servicio del Hombre a Dios junto con sus representantes, la Jerarquía y la misma Iglesia. Desde *Lumen gentium,* será toda la Iglesia la que cumplirá la doble tarea de mediación entre la Humanidad y Dios: ejercerá las funciones proféticas (magisterio), sacerdotal (santificación) y regia (gobierno) de Dios para los hombres, y promoverá el culto de los hombres para Dios. Pero no lo hará con pretensiones autoritarias sino como función de servicio.

Función profética

Aunque la Humanidad está *quodammodo* unida invisiblemente a Cristo, conviene que la Iglesia haga presente a Dios de modo visible, no para enseñar a los hombres como el maestro a los niños, sino para dar testimonio de las realidades trascendentes, oficio propio del *profetismo.* Lo que para la teología tradicional era la *función magisterial* de la Jerarquía, para la teología nueva es la *función profética* de toda la Iglesia: "El Pueblo santo de Dios participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo" *(Lumen gentium* n. 12).

Como se puede comprender, este oficio es cumplido por los católicos propiamente en la faz laica de su vida y no en la faz confesional, porque por las actividades confesionales se apartan del mundo, viviendo momentos de vida celeste como prenuncio del Reino eterno, mientras que sólo en las actividades laicas se ponen ante el mundo, haciéndose así presente Cristo en ellos. Es allí donde se actualiza la «nueva evangelización», enseñando al mundo con el ejemplo cómo ser hombres verdaderos. Por lo mismo, los obispos y sacerdotes predicarán *ad intra* espiritualidad católica desde sus cátedras y púlpitos dentro de las iglesias, pero por los medios de comunicación masiva predicarán *ad extra* de ética y sociología humana.

Aunque este planteo es simple, sin embargo el problema de la continuidad con la doctrina tradicional obligaba a considerar la cuestión de la infalibilidad del magisterio jerárquico, puesta tan de relieve desde el Vaticano I. Y aquí la magia conciliar halló también su truco, aprovechando la doctrina poco definida de la infalibilidad del *«sensus fidei»* del pueblo cristiano. Es verdad tradicional que "la totalidad de los fieles no puede equivocarse cuando cree" *(Lumen gentium* n. 12). Para la teología católica, esta propiedad es consecuencia de la infalibilidad de la Jerarquía; pero el truco de la teología nueva consistirá en atribuirla a la inspiración inmediata del Espíritu Santo: "Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe confiada de una vez para siempre a los santos" *(Lumen gentium* n. 12).

Como el n. 25 de la misma Constitución va a hablar también de manera muy tradicional -de la infalibilidad del Papa y del Colegio apostólico, desde *Lumen gentium* se usará referirse a una *doble infalibilidad-*:

- la infalibilidad fundamental de la Iglesia, fundada en el *«sensus fidei»,* propia del «sacerdocio común»;
- la infalibilidad del Magisterio, subordinada a la primera, propia del «sacerdocio ministerial»[206].

En realidad, se trata de una única infalibilidad común, porque ninguna puede darse efectivamente sin la otra. El sentir común de la Iglesia necesita la función jerárquica para unificarse y expresarse; el magisterio jerárquico debe prestar atención a lo que el Espíritu Santo inspira a toda la Iglesia para traducirlo en fórmulas conceptuales y declararlo con autoridad. De esta manera, el magisterio jerárquico, que antes era representante inmediato de Cristo al servicio de la verdad revelada, ahora es representante inmediato del Pueblo de Dios al servicio de la unidad eclesiástica.

Si a todo esto agregamos el principio del subjetivismo moderado, con su consiguiente pluralismo teológico, queda claro que no hay dos infalibilidades, ni tampoco una : no tiene sentido hablar de infalibilidad doctrinal, pues las fórmulas dogmáticas nunca son adecuadas al misterio divino. Por eso, aunque se siga usando la voz «magisterio», no sigue funcionando la realidad significada.

Función sacerdotal

La Iglesia se santifica a sí misma con la unción sacerdotal por los sacramentos, comenzando con el bautismo. Pero al Mundo lo santificaría y consagraría por la purificación de su inteligencia, cooperando para que las ciencias se funden en alguna metafísica, y por la purificación del corazón, ayudándole a descubrir la consistencia de las realidades temporales y a amarlas sin cerrarse a las trascendentes.

---

[206] Cf. Congregación para la doctrina de la fe, Declaración *Mysterium Ecclesiae,* 24 de junio de 1973.

El oficio *ad intra* de santificación de la Iglesia es más propio del sacerdocio ministerial, pero el oficio *ad extra* de santificación del mundo será, por lo que se dijo arriba, más propio de los laicos: "Los laicos, como adoradores en todo lugar y obrando santamente, consagran a Dios el mundo mismo" (*Lumen gentium* n. 34). Esta sería una verdadera *«consecratio»,* porque al hacerse el Mundo más humano, se hace más divino, ya que el Hombre es la imagen de Dios.

Función regia

Es rey el que no es súbdito, es decir, el que tiene libertad. Por la función regia, la Iglesia entera se hace directora espiritual del Mundo, mostrándole los caminos hacia la libertad. Por esta razón, como se dijo, el más fuerte ejercicio por el reinado social de Jesucristo que lleva la jerarquía conciliar, es la lucha por implantar en todas las naciones el derecho civil por la libertad religiosa, que es la primera y fundamental libertad.

El culto de la nueva religión

Lo que llevamos dicho del oficio sacerdotal de la Iglesia nos permite también comprender en qué consiste el culto de religión del Mundo, del cual Ella se hace mediadora ante Dios, mientras dura el tiempo histórico en que el Reino todavía no se manifiesta plenamente. Este «culto» no es otra cosa que la «cultura humanista», por la cual se cultiva la gloria del Hombre, imagen de Dios. La Iglesia tiene la misión de «encarnar el Evangelio en las Culturas», humanizándolas y abriéndolas a la trascendencia. De esta manera cumple su función sacerdotal de hacer que el Mundo rinda culto a Dios, porque descubriendo el valor divino de lo humano, se descubre que la glorificación del Hombre es culto del Creador (¡ay, todo esto que decimos es blasfemia!).

Este asunto del culto es otro de los puntos álgidos del Concilio. Porque si bien, con la retirada apologética de los combatientes antiliberales, se había permitido la difusión del naturalismo político, un punto siempre defendido -con cierta incoherencia- fue la obligación del culto católico. El razonamiento era el siguiente: Concedemos que el estado debe guiarse por la filosofía (falso); pero la filosofía enseña que la sociedad debe rendir culto público a Dios (verdadero); y la razón comprueba que, de hecho, el único culto verdadero es el católico (verdadero, pero en contradicción con el primer principio); por lo tanto, los presidentes deben ir a Misa los domingos.

Los magos conciliares debían hacer desaparecer esta afirmación sostenida constantemente por el magisterio y la teología anterior. Pero aquí el truco se redujo a la simple relación entre «culto» y «cultura». De hecho siempre, en todo pueblo, la expresión máxima de la cultura fue el culto divino, como aparece de modo sumo en la Cristiandad. Esta es una consecuencia, justamente, de la unión que necesariamente hay entre sociedad y religión. Pero la división liberal en esferas, en la medida en que quería permanecer católica, debía resolver esta cuestión. Y hay que reconocer que el humanismo conciliar lo resolvió en coherencia con el principio del naturalismo político: no se podrá pedir más «culto» social que el culto a la verdad, a la bondad y a la belleza.

La solución conciliar se expone en el capítulo 2 de la segunda parte de *Gaudium et spes, «De culturae progressu rite promovendo»,* sobre todo en el n. 57: "Los cristianos, en marcha hacia la ciudad celeste, deben buscar y gustar las cosas de arriba, lo cual en nada disminuye, antes por el contrario, aumenta, la importancia de la misión que les incumbe de trabajar con todos los hombres en la edificación de un mundo más humano. En realidad, el misterio de la fe cristiana ofrece a los cristianos valiosos estímulos y ayudas para cumplir con más intensidad su misión y, sobre todo, para descubrir el sentido pleno de esa actividad que sitúa a la cultura en el puesto eminente que le corresponde en la entera vocación del hombre. El hombre, en efecto, cuando con el trabajo de sus manos o con ayuda de los recursos técnicos cultiva la tierra para que produzca frutos y llegue a ser morada digna de toda la familia humana, y cuando conscientemente asume su parte en la vida de los grupos sociales, cumple personalmente el plan mismo de Dios, manifestado a la humanidad al comienzo de los tiempos, de someter la tierra y perfeccionar la creación, y al mismo tiempo se perfecciona a sí mismo; más aun, obedece al gran mandamiento de Cristo de entregarse al servicio de los hermanos. Además, el hombre, cuando se entrega a las diferentes disciplinas de la filosofía, la historia, las matemáticas y las ciencias naturales y se dedica a las artes, puede contribuir sobremanera a que la familia humana se eleve a los conceptos más altos de la verdad, el bien y la belleza y al juicio del valor universal, y así sea iluminada mejor por la maravillosa Sabiduría, que desde siempre estaba con Dios disponiendo todas las cosas con Él, jugando en el orbe de la tierra y encontrando sus delicias en estar entre los hijos de los hombres. Con todo lo cual el espíritu humano, más libre de la esclavitud de las cosas, puede ser elevado con mayor facilidad al culto mismo y a la contemplación del Creador. Más todavía, con el impulso

de la gracia se dispone a reconocer al Verbo de Dios, que antes de hacerse carne para salvarlo todo y recapitular todo en Él, estaba en el mundo como luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn 1, 9)".

El texto propone una elevación de la cultura al culto como en cuatro pasos, los dos primeros dentro de la esfera temporal y los dos últimos dentro de la esfera religiosa:

1º El cultivo o cultura de la tierra se hace cultura del espíritu en la medida en que se adorna con el progreso filosófico, científico y artístico.

2º La cultura filosófico científica "puede contribuir sobremanera" a la elevación -que podríamos llamar metafísica- "a los conceptos más altos de la verdad, el bien y la belleza y al juicio de valor universal". Obsérvese que aquí habla más Kant que Santo Tomás, porque la filosofía tomista no «contribuye a elevarse», sino que se eleva ella misma a los juicios universales sobre los trascendentales, mientras que para el subjetivismo kantiano esto está más allá de la filosofía y de la razón propiamente dicha. Esta *apertura metafísica* es lo más que se le puede pedir a la cultura en el ámbito universitario, y se corresponde con la *libertad religiosa* en el ámbito político.

3º Las culturas abiertas a la trascendencia no dejarán de ser iluminadas por la Sabiduría "que ilumina a todo hombre" (que no se trata, por supuesto, de una sabiduría teológica formulable en conceptos, sino de la presencia operante del Verbo de Dios), dando lugar "al culto mismo y a la contemplación del Creador", esto es, a manifestaciones religiosas propiamente dichas que, como se sabe, siempre han adornado las culturas tradicionales. Esta iluminación de la Sabiduría permite suponer que en todas las religiones hay valores cultuales de orden místico (no digamos sobrenatural, pues no se lo atribuye todavía al "impulso de la gracia", sino sólo supra-racional) verdaderos y legítimos.

4º Finalmente, al disponer las culturas a la religiosidad general, se la dispone al culto particular del Verbo encarnado o culto católico. El culto, entonces, que deben practicar los príncipes cristianos en cuanto tales, es la cultura humanista que se abre a la religión.

II. La Colegialidad

1º Una monarquía anacrónica

"La forma del régimen en la Iglesia -dice Mazzella-, por la misma institución de su Autor, es monárquica"[207]. El Concilio Vaticano I no había dejado dudas al respecto: "Si alguno dijere que el Romano Pontífice tiene sólo deber de inspección y dirección, pero no plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal, no sólo en las materias que pertenecen a la fe y a las costumbres, sino también en las de régimen y disciplina de la Iglesia difundida por todo el orbe, o que tiene la parte principal, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; o que esta potestad suya no es ordinaria e inmediata, tanto sobre todas y cada una de las Iglesias, como sobre todos y cada uno de los pastores y de los fieles, sea anatema"[208].

Pero llegando el siglo XX, no había sobrevivido a la Revolución ninguna monarquía política que no se hubieran dejado moderar por elementos democráticos. Parecía una necesidad histórica que la Monarquía romana se dejara transformar en este sentido: "Vivimos en una época en que el sentido de la libertad ha alcanzado su más alta cima. En el Estado, la conciencia pública ha introducido el régimen popular. Mas la conciencia, lo mismo que la vida, es una en el hombre. Si, pues, no quiere levantar y fomentar en las conciencias de los hombres una guerra intestina, la autoridad de la Iglesia tiene el deber de usar de las formas democráticas, tanto más cuanto que, de no hacerlo, le amenaza la ruina. Porque tiene que ser ciertamente un loco quien imagine que puede jamás darse vuelta atrás en el sentido de la libertad que hoy está en vigor. Forzado y detenido violentamente, se derramaría con más ímpetu, arrasando juntamente la Iglesia y la religión. Todo esto -decía San Pío X- raciocinan los modernistas, cuyos esfuerzos todos se dirigen a indagar los medios para conciliar la autoridad de la Iglesia con la libertad de los creyentes"[209].

En realidad, el escándalo de este anacronismo era totalmente farisaico. La Constitución *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I, con la declaración del dogma de la infalibilidad pontificia, había cerrado las filas del catolicismo tradicional en torno al Papa, acrecentando enormemente la eficacia de su autoridad. Si el catolicismo liberal clamaba por la democratización del ejercicio de la autoridad romana, era porque ésta constituía el gran dique contra el que vanamente se rompían las olas de la modernidad. Dique ciertamente fortísimo, pero ¡ay! único y último.

---

[207] H. Mazzella, *Praelectiones scholastico-dogmaticae,* vol. 1, ed. 6ª, Torino 1937, p. 388.
[208] Concilio Vaticano I, Const. dogni. *Pastor aeternus,* c. 3, Denzinger 1831.
[209] San Pío X, Encíclica *Pascendi dominici gregis,* 8 de septiembre de 1907, Denzinger 2091.

¿Por qué los Papas quedaron tan solos en la resistencia a la revolución liberal? Aunque se hace difícil conjeturar cuáles hayan sido las causas por la complejidad de las circunstancias históricas, sin embargo parece cierto que la principal responsabilidad la tuvieron los mismos Papas por su política de *ralliement,* que tuvo siempre como nefasta consecuencia el que accedieran obispos liberales a la cabeza de las diócesis, únicos capaces de un trato gentil con los gobiernos revolucionarios. Esta fue una estrategia muy cercana al suicidio, porque no sólo permitieron que se interpusiera el mayor obstáculo a su propia autoridad papal: la autoridad episcopal, sino que, fuertes en número y fortísimos en audacia -pues "los hijos de este mundo son más astutos con los de su generación que los hijos de la luz" (Lc 16, 8)-, los obispos liberales no tardarían en poner a uno de los suyos en la Cátedra romana. El Espíritu Santo no siempre nos evita las consecuencias necesarias de nuestras negligencias.

A este motivo más inmediato del clamor por la democratización de la anacrónica monarquía romana, podemos agregar otro posterior, que aparecía en el soñado caso en que se pusiera la tiara en una cabeza liberal. El poder del Papa, tal como estaba constituido, era eficacísimo, pero sólo podía ser usado en el sentido de la Tradición, que no le dejaba margen para retrocesos de ningún tipo. Cuando el sueño se hizo realidad, con la elección de Mons. Roncalli como Juan XXIII, éste no pudo modificar gran cosa en su pontificado hasta que no convocó los Estados Generales en su palacio Vaticano. En el gran programa de *«aggiornamento»* que el Papa le puso al Concilio, no era un capítulo menor la «puesta al día» de su propia autoridad.

2º Un toque de parlamentarismo

¿Podía dársele a la autoridad eclesiástica un giro democrático sin cambiar de arriba abajo todas las instituciones de la Iglesia? Si esto fuera necesario, nada podría haber hecho el Concilio. Pero es un error frecuente creer que el pensamiento liberal exige siempre una forma democrática de sufragio universal. "El liberalismo político no se identifica con la proposición de determinada forma de gobierno, pues consiste en una concepción acerca de los principios de la política, aplicables cualquiera sea el tipo de régimen. Históricamente ha adoptado formas monárquicas, aristocráticas -o más bien oligárquicas- y democráticas. De ellas, la que más se ha impregnado de su espíritu es la aristocracia -u oligarquía- inglesa, que de hecho ha gobernado desde 1688 hasta comienzos del siglo XX, erigiéndose en el arquetipo del gobierno liberal"[210].

Inglaterra supo asumir todos los valores de la modernidad de manera pacífica, dejándoles a sus reyes la cabeza en su lugar. "Mediante el parlamento, la nueva clase [terrateniente] condiciona, primero, al monarca en su reinado y, luego, cuando se ve en la independencia de éste un riesgo permanente de vuelta a las situaciones pasadas -riesgo que se percibió muy de cerca cuando asumió el trono Jacobo II, que se había hecho católico-, somete directamente a vasallaje a la corona, deponiendo a Jacobo e instalando en el trono al marido de la mayor de sus hijas, María, el holandés y calvinista Guillermo de Orange... Y así, desde 1688, la historia de Inglaterra es la historia del liberalismo en el poder: el imperio que crea tiene en el comercio su circulación vital y su impulso de expansión, y su presencia en los distintos extremos del mundo implica la llegada también allí de la doctrina y de la pragmática liberales"[211]. Si en la Iglesia había una especia de aristocracia, los obispos, asociada por institución divina al Vicario de Jesucristo, ¿acaso no era natural acentuar más la función episcopal y acercar el ejercicio del Primado al de una monarquía parlamentaria?

Dos cosas necesita imponer el espíritu liberal para volver democrático cualquier régimen de gobierno, una en el orden especulativo y la otra en el práctico: 1ª Quebrar la rigidez doctrinal del pensamiento tradicional con una inyección de moderado subjetivismo, imponiendo un saludable pluralismo ideológico. 2ª Crear instrumentos eficaces de control de los detentores del poder que sean manejados desde las bases, para que el «gobierno del pueblo» (es decir, de los poderes ocultos que manejan esas «bases») no sea una mera ficción: "[En el estado democrático] -dice el patriarca del «nuevo humanismo»- la fiscalización del estado por parte del pueblo, incluso aunque el estado trate de eludirla, se halla inscrita en los principios y armazón constitucional del cuerpo político. El pueblo dispone de medios regulares, estatuidos por la ley, para ejercer su vigilancia"[212].

Con el apoyo más o menos decidido de los Papas del Concilio, en especial de Pablo VI, se terminó imponiendo a la Iglesia el giro democrático que el «espíritu del tiempo» exigía -aunque quizás el giro no pudo ser tan completo como se pretendía-. En cuanto al oficio de enseñar, el ejercicio de un verdadero magisterio fue sustituido por el «diálogo», que canoniza el pluralismo teológico, y se crearon multitud de co-

---

[210] Juan Antonio Widow, *El hombre, animal político. El orden social: principios e ideologías,* Nueva Hispanidad 2007, p. 264.

[211] J. A. Widow, op. cit. p. 278.

[212] Jacques Maritain, *El hombre y el estado,* Club de Lectores, Buenos Aires 1984, p. 81. Por supuesto que este «pueblo» que piensa, quiere y obra no son las simples gentes, sino aquellas camarillas de poder que saben dominar estos instrumentos públicos -y otros ocultos- de presión.

misiones de diálogo, en especial la *Comisión Teológica Internacional,* para "fiscalizar" desde abajo las funciones del Santo Oficio, que pasaría a ser la Congregación para la doctrina de la fe. Y en cuanto al oficio de gobernar, se intentó democratizar el ejercicio del Papado por medio de la «colegialidad», que debía concretarse en una reestructuración de la Curia papal, y se democratizó el ejercicio del episcopado por la institución de las «conferencias episcopales», donde debían tener especial lugar las comisiones de laicos.

3º Primado y ecumenismo

A las necesidades surgidas *ab intra* de acabar con el totalitarismo romano que impedía, desde hace más de un siglo, la modernización de la Iglesia, se sumaban las conveniencias *ab extra* del ecumenismo, cuyo mayor obstáculo era, sin lugar a dudas, el mismo Primado. Si el Concilio ofrecía a las demás comunidades cristianas una visión más democrática del Papado, esta dificultad disminuía substancialmente, porque es muy distinto renunciar a la propia autonomía para depender de allí en más de un poder tan absoluto como el del Papa romano, que ingresar en una confederación en la que nada se resigna de la propia libertad. Además, todos los grupos reformados ya tenían mentalidad democrática, y también los ortodoxos cismáticos, por influencia del protestantismo.

Pero por modernista que se fuera, lo más que se podía hacer para democratizar la Iglesia era acentuar la «colegialidad», pues si se pretendía tocar la institución del Papado y de los obispos diocesanos, se chocaba frontalmente con lo más sensible de la Tradición católica. Y para colmo de males, la reforma protestante no había conservado el sacerdocio, a los anglicanos León XIII les había declarado inválido su episcopado, y a los obispos ortodoxos siempre los habíamos considerado ilegítimos. ¿Cómo hacer para ingresarlos en el Parlamento episcopal? En cuanto a los protestantes, no quedaba más remedio que realzar el sacerdocio común de los bautizados, pero se está siempre muy lejos de hacerles aceptar al Papa con su Colegio. Respecto a los anglicanos, está en curso una revisión del juicio de León XIII sobre la invalidez de su episcopado[213], pero el problema principal está en que, aunque no faltan teólogos católicos dispuestos a declararlo válido gracias a las nuevas teologías sobre los sacramentos, los anglicanos mismos no se lo creen y prefieren ser reordenados. Y en cuanto a la legitimidad de los ortodoxos, la dificultad doctrinal principal radicaba en la distinción escolástica entre *poder de orden y poder de jurisdicción.* Aquí se hizo necesario, entonces, volver a confundir lo que se había aclarado para poder recibir con dignidad a los obispos cismáticos.

4º La Colegialidad en el Concilio Vaticano II

Una sociedad democrática es fundamentalmente una *sociedad de iguales.* Una asamblea de sabios puede encargar a uno de ellos que redacte las actas de sus discusiones y delegar a otro para que la represente, apareciendo así entre ellos oficios particulares, pero estas son funciones ministeriales subordinadas al grupo considerado como un todo. El secretario no debe escribir, ni el representante hablar sino de acuerdo al pensamiento general[214].

---

[213] Tenemos en mano el tomo I de *La validité des ordinations anglicanes. Les documents de la Commission préparatoire à la lettre «Apostolicae curae»,* primer volumen publicado de la colección *Fontes Archivi Sancti Officii Romani,* editado por la Congregación para la doctrina de la fe, Firenze 1997. Parece que el fallecimiento del Padre André F. Von Gunten O. P., director de este trabajo, ha detenido la publicación de los siguientes tomos. La larga *Introducción general* del P. Von Gunten sobre «La 'cuestión' de la validez de las ordenaciones anglicanas: Desarrollo histórico», páginas 1 a 60, termina con una brevísima referencia a «Los acontecimientos posteriores al documento pontificio» de León XIII, páginas 59-60. Estos acontecimientos son dos: las Conversaciones de Malinas, en 1923, y la Primera comisión mixta anglo-católico romana (ARCIC), formada poco después del Concilio. La Introducción termina citando un párrafo de una carta del Cardenal Willebrands, presidente del Secretariado para la Unidad de los cristianos, a la ARCIC II, del 13 de julio de 1985: "Una profesión de fe concerniente a la eucaristía y al ministerio «podría -prosigue el Cardenal- abrir la vía a un nuevo examen del Ordinal [anglicano] (y de los ritos subsiguientes a la ordenación introducidos en las Iglesias anglicanas), un examen que podría conducir a una nueva evaluación por la Iglesia Católica del carácter suficiente de esos ritos anglicanos al menos en lo concerniente a las ordenaciones futuras». Pero se trata de perspectivas de futuro" (p. 60).

[214] En una comunidad tribual constituida por pocas familias de condición semejante, se justifica un régimen democrático formado por los jefes de familia. Una comunidad mayor se hace más compleja, y es normal que unas familias de mejor condición predominen sobre las demás, pudiendo constituir un régimen aristocrático. Pero lo normal y mejor es el régimen monárquico hereditario, en que una familia se consagra totalmente a gobernar, educando a sus miembros desde pequeños para este exigente oficio. Aunque -como señala Santo Tomás-, dada la fragilidad humana, conviene moderar la monarquía con algo de aristocracia y de democracia, para que no caiga en tiranía. La mentirosa democracia liberal nos quiere hacer creer que todos son igualmente aptos para gobernar con sólo cumplir 18 o 21 años.

En una visión estrictamente democrática de la Iglesia, el día de Pentecostés el Espíritu Santo habría descendido sobre la asamblea de los fieles para comunicarle como a sujeto único el sacerdocio y la misión de Jesucristo, constituyéndola como *sociedad de iguales*. Como este sacerdocio común de la Iglesia requiere, para conservar el orden y la unidad, oficios particulares, del interior de la asamblea sacerdotal se distinguirían los ministros ordenados al servicio de la comunidad, de entre los cuales se elegirían unos pocos para ejercer el oficio unificador de obispos, y de cuyo colegio se designaría el Papa como moderador general, *servus servorum populi Dei*. El sacerdocio y la misión, entonces, pertenecerían primera e inmediatamente a la Iglesia, esto es, a la asamblea de los fieles libremente congregados por la aceptación de la fe. La Iglesia delegaría funciones en los sacerdotes ordenados, en especial en el colegio de los obispos, que son entonces sus ministros. Y para servicio de la unidad de los obispos y de la Iglesia, se le reconocerían funciones especiales al Papa, viendo en la singularidad de su persona al Vicario de Jesucristo.

Como vimos, esta visión, sostenida por el Conciliábulo de Pistoya, ya había sido condenada como herejía en 1794 por la bula *Auctorem fidei*: "La proposición que establece: «que ha sido dada por Dios a la Iglesia la potestad, para ser comunicada a los pastores que son sus ministros, para la salvación de las almas»; entendida en el sentido que de la comunidad de los fieles se deriva a los pastores la potestad del ministerio y régimen eclesiástico, es herética"[215]. El Concilio Vaticano I define el Primado justamente para salir al encuentro del error democrático: "Enseñamos, pues, y declaramos que, según los testimonios del Evangelio, el primado de jurisdicción sobre la Iglesia universal de Dios fue prometido y conferido inmediata y directamente al bienaventurado Pedro por Cristo Nuestro Señor. [...] A esta tan manifiesta doctrina de las Sagradas Escrituras, como ha sido siempre entendida por la Iglesia Católica, se oponen abiertamente las torcidas sentencias de quienes, trastornando la forma de régimen instituida por Cristo Señor en su Iglesia, *niegan que sólo Pedro fuera provisto por Cristo del primado de jurisdicción verdadero y propio, sobre los demás Apóstoles, ora aparte cada uno, ora todos juntamente*. Igualmente se oponen los que afirman que *ese primado no fue otorgado inmediata y directamente al mismo bienaventurado Pedro, sino a la Iglesia, y por medio de ésta a él, como ministro de la misma Iglesia*"[216]. Como lo recalca el canon que acompaña a este capítulo, esta doctrina antiliberal se resume en la precisa noción de «primado de jurisdicción»: "Si alguno dijere que el bienaventurado Pedro Apóstol no fue constituido por Cristo Señor, príncipe de todos los Apóstoles y cabeza visible de toda la Iglesia militante, o que recibió directa e inmediatamente del mismo Señor nuestro Jesucristo solamente *primado* de honor, pero no *de verdadera y propia jurisdicción,* sea anatema"[217]. Esta doctrina será desarrollada luego por León XIII en la encíclica *Satis cognitum,* del 29 de junio de 1896, y por Pío XII en *Mystici corporis,* del 29 de junio de 1943.

El Concilio Vaticano II introduce cierta y decididamente una visión democrática de la Iglesia, pero caminará con suma cautela para no poner el pie en las minas de ninguno de estos anatemas. Aunque el giro democrático exigió la introducción de muchas novedades, como la del sacerdocio común de los fieles, sin embargo el esfuerzo principal lo puso en democratizar la relación entre los obispos y el Papa, a través ahora de la imprecisa noción de «colegialidad». El combate se dio especialmente en este asunto, porque si bien, desde un punto de vista doctrinal, es más fundamental y abarcadora la noción del «sacerdocio común», sin embargo, la «colegialidad» era fundamental desde el punto de vista práctico. Porque hasta el Concilio los Papas poseían *real y efectivamente* una enorme autoridad, acrecentada todavía más -como dijimos- desde el Vaticano I, y los clamores democráticos se quedarían en puras palabras si no se le quitaba poder a favor de los obispos. Ya después se hacía más fácil diluir la autoridad episcopal a través de las conferencias episcopales. De allí que, como dice un testigo bien informado, "la más importante y dramática batalla que tuvo lugar en el Concilio Vaticano II no fue la ampliamente divulgada polémica sobre la libertad religiosa, sino la de la colegialidad, que transcurrió principalmente entre bastidores"[218]. El Papa perdió este combate porque se puso en contra de sí mismo, aunque no lo perdió todo, pues no se podía ir demasiado abiertamente en contra de la Tradición.

---

[215] Denzinger-Hünermann 2602.

[216] Concilio Vaticano I, Const. dogm. *Pastor aetemus,* cap. *1,* Denzinger 1822. En el esquema *De Ecclesia Christi* que se dio a conocer a los Padres del Concilio pero que no llegó a aprobarse, se había preparado un canon que decía: "Canon 11. Si quis dixerit, Ecclesiam institutam divinitus esse tanquam *societatem aequa-lium;* ab episcopis vero haberi quidem officium et ministerium, non autem propriam regiminis potestatem, quae ipsis divina ordinatione competat, quaeque ab iisdem sit libere exercenda; anathema sit. - Si alguno dijere que la Iglesia instituida por Dios es una *sociedad de iguales,* y que los obispos tiene una tarea y un ministerio, pero no un poder de jurisdicción propiamente dicho que les pertenece en virtud de una ordenación divina y que pueden ejercer libremente, sea anatema" (Mansi, tomo 50, p. 418 a).

[217] Denzinger l823.

[218] Ralph Wiltgen, *El Rin desemboca en el Tíber,* Criterio libros, Madrid 1999, p.261.

Lumen gentium expone la doctrina sobre el episcopado en su capítulo III, y lo primero que se debe señalar es que viene después de tratar, en el capítulo II, de «El Pueblo de Dios». Esto es muy significativo. Jesucristo habría instituido *primero* al nuevo pueblo, sujeto del sacerdocio popular y de la misión común, y *después* habría distinguido la jerarquía, con el sacerdocio ministerial, de los simples laicos. No es la jerarquía sino el pueblo sacerdotal como un todo quien "tiene últimamente como fin la dilatación del reino de Dios", siendo "germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano"[219]. En visión claramente democrática y contra toda la doctrina tradicional -contra los mismos hechos evangélicos-, la jerarquía apostólica no sería quien constituye formalmente y unifica la sociedad eclesiástica, sino que sería algo posterior a una sociedad ya constituida y dotada de sacerdocio y misión. Sólo cabe entender que la autoridad de Cristo habría sido depositada primero en el Pueblo de Dios, y de éste pasaría a la jerarquía.

El capítulo III abarca los números 18 a 29 de *Lumen gentium,* y lleva como título «De la constitución jerárquica de la Iglesia y en especial del episcopado». El n. 18 dice reafirmar la doctrina del Vaticano I sobre el primado del Romano Pontífice y completarla con la del episcopado[220]. El n. 19 comienza diciendo que Nuestro Señor "instituyó [a los Apóstoles] a modo de colegio, es decir, de grupo estable". El sustantivo *collegium* viene del verbo *colligo,* compuesto de *cum + lego. Lego* significa escoger, y *colligo* significa escoger varias cosas poniéndolas unas con otras, de donde viene colección y colegio. En sentido estricto, entonces, significa un conjunto de cosas de la misma especie, escogidas por la misma razón. El *Diccionario de la Real Academia* trae como última acepción de «colegio» lo siguiente: "Sociedad o corporación de hombres de la misma dignidad o profesión". Pero cabe también tomarlo en sentido más amplio, como cualquier agrupación, sin que implique necesariamente la igualdad de sus miembros. Decir, entonces, que los Apóstoles, incluido San Pedro, fueron instituidos "a modo de colegio" se acomoda mejor a una estimación igualitaria de los mismos, pero como se agrega "es decir, de grupo estable -*coetus stabilis*-", parece evitarse el sentido estricto: "Durante el Concilio, los conservadores habían protestado contra el empleo de la palabra «colegio» que en un sentido jurídico designa una asamblea de iguales. La fórmula finalmente adoptada equivale a un compromiso, pues se dice *«collegium seu coetus»,* y por eso no se puede objetar *sic et simpliciter* el uso de esta expresión, y todavía menos si se considera la precisión dada en la *Nota praevia,* en el número 1: El término colegio debe entenderse en sentido amplio"[221]. Pero si se quería introducir una visión democrática, había quedado adoptado un término muy adecuado para servirle de vehículo.

A la proposición citada acerca del modo colegial, le sigue otra acerca del primado: "[El Señor] los instituyó a modo de colegio, es decir, de grupo estable, y puso al frente de ellos a Pedro, elegido de entre ellos mismos (Jn 21, 15-17)". Aquí ocurre lo mismo que entre el pueblo y la jerarquía: Nuestro Señor habría instituido *primero* el colegio y *después* el primado, eligiendo a Pedro "de entre ellos". Es notable que no refieran al primado el texto fundamental de Mateo 16: *Tu es Petrus,* sino el de Juan 21: *Simon Joannis, diligis me plus his?,* que ocurre después de la resurrección y, por lo tanto, después de la consagración de los Doce el jueves santo.

En el n. 20 se dice que la función del colegio apostólico se perpetúa en los obispos, en el n. 21 se trata de la sacramentalidad del episcopado y en el n. 22 se vuelve a la colegialidad, considerada ahora entre los obispos y el Papa[222]. No era tarea fácil justificar más en el detalle una visión democrática de algo tan alejado a ella como es la jerarquía eclesiástica. Y esta vez el truco - que se pone en el n. 21 - tuvo que ser más burdo, sin que el arte de la prestidigitación bastara para encubrirlo. Como ya lo adelantamos, para sostener doctrinalmente la democratización de la Iglesia y abrirle cauces al ecumenismo, había que *fundir la potestad de orden y de jurisdicción en una tínica y misma cosa.* Pero a diferencia de todos los otros trucos que hemos señalado v que señalaremos, que son sutiles y escondidos, confundir esta distinción fundamental de la doctrina católica tiene algo de brutal, y no llegó a pasar sin ruido.

Antes del Concilio, entre los teólogos se venía discutiendo sí el episcopado tenía o no carácter «sacramental». Una posición extrema, ya insostenible, ponía la consagración episcopal como perteneciente

---

[219] *Lumen gentium* n. 9. Como señalamos, el Reino de Dios aquí no se identifica con el pueblo sacerdotal, sino más bien con la humanidad.

[220] Michaël Demierre, «Episcopat et collégialité dans le chapitre 3 de Lumen gentium», en *L'unité spirituelle du genre humain dans la religion de Vatican II,* Troi-siéme Symposium de Paris, 2004, p. 194: "El § 18 de *Lumen gentium,* tomado tal cual, presenta la doctrina tradicional en continuidad aparente con *Pastor aeternus* de Vaticano I. Sin embargo, en *Pastor aeternus,* estas mismas afirmaciones no estaban precedidas de los capítulos 1 y 2 de *Lumen gentium* [sacerdocio común]. Y por otra parte, tampoco estaban seguidas de los § 19 y 20 de este capítulo 3 [colegialidad]. Por lo tanto, el contexto del § 18 impone una lectura que no es en absoluto tradicional".

[221] Michaël Demíerre, «Episcopat et collégialité dans le chapitre 3 de Lumen gentium», p. 195.

[222] Para una discusión pormenorizada de estos puntos, véase el excelente trabajo del P. Michaël Demierre.

exclusivamente al poder de jurisdicción, sin ninguna consecuencia en cuanto al poder de orden[223]. Las demás opiniones sostenían que se imprimía carácter, pero discutían si merecía la calificación de «sacramento». Sin resolver este último asunto, en el n. 21 *Lumen gentium* defiende la tesis segura: "Este Santo Sínodo enseña que con la consagración episcopal se confiere *la plenitud del sacramento del Orden,* que por esto se llama en la liturgia de la Iglesia y en el testimonio de los Santos Padres «supremo sacerdocio» o «cumbre del ministerio sagrado». [...] En efecto, según la tradición, que aparece sobre todo en los ritos litúrgicos y en la práctica de la Iglesia, tanto de Oriente como de Occidente, es cosa clara que con la imposición de las manos se confiere la gracia del Espíritu Santo y *se imprime el sagrado carácter,* de tal manera que los Obispos en forma eminente y visible hagan las veces de Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y obren en su nombre".

Pero el problema no está allí -y hasta podemos pensar que así se le dio al párrafo un aire más tradicional-, sino en las palabras que omitimos, por las que se atribuye directamente a la consagración episcopal el conferir no sólo el poder de orden, sino también los oficios propios del poder de jurisdicción: "Ahora bien, la consagración episcopal, junto con el oficio de santificar [poder de orden], confiere también el oficio de enseñar y regir [poder de jurisdicción], los cuales, sin embargo, por su naturaleza, no pueden ejercitarse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del Colegio". Se acaba de realizar el pase mágico, y sólo se han agregado dos misteriosas palabras para disimularlo: «comunión jerárquica». Porque si alguno objeta - como ahora nosotros - que no se distingue la parte de poder que le comunica el Papa por la jurisdicción, se le responde que eso se supone al decir que los oficios episcopales "no pueden ejercitarse sino en *comunión jerárquica*".

No crea el Lector que nos estamos pasando de sutiles y desconfiados. Escuche al entonces Padre Ratzinger, en su contribución a uno de los comentarios más autorizados de la Constitución conciliar: "Una evolución de un alcance difícil de prever[224] se expresa en esas dos afirmaciones [la que acabamos de citar y otra del n. 22 que retoma lo mismo]. En efecto, la rígida línea de demarcación que se había interpuesto desde hace siglos, en el espíritu de la mayor parte de los teólogos occidentales, entre el poder de orden y el de jurisdicción, se vuelve franqueable y el vínculo estrecho entre las dos realidades, que en el fondo no son más que una, aparece a la vista. La separación de las dos era la razón por la que la teología de la Edad Media creía deber negarse a reconocer un carácter sacramental en la consagración episcopal [→ falsa acusación]. Fue también el punto de partida de la posición diferente que tomó el derecho, a propósito de la estructura de la Iglesia (latina), en el segundo milenio, en comparación con el primero. En fin, ha sido un factor determinante en el desarrollo de las relaciones entre el Papa y los obispos, porque a la larga amenazaba con ahogar el sentimiento colegial de la época patrística"[225].

Nunca termina de sorprendernos la audacia que han mostrado estos teólogos modernos. El gran Franzelin, en sus *Theses de Ecclesia Christi,* obra inconclusa publicada después de su muerte, sostiene muy desde el principio de su tratado: *"Verissima et maxime necessaria [est] solemnis divisio inter potestatem ordinis et iurisdictionis,* la solemne división entre la potestad de orden y de jurisdicción es sumamente verdadera y máximamente necesaria" (tesis V). Si orden y jurisdicción fueran sólo dos aspectos de lo mismo y se confieren con la consagración episcopal, todo cambia. Porque es verdad que, en cuanto a la consagración episcopal y al poder de orden, el Obispo de Roma no es más obispo que los demás ni consagra obispos con mayor intensidad, por lo que bien se puede hablar del colegio episcopal como de una *«comunión* jerárquica»: "Como ese vínculo jerárquico se funda sobre el orden sacramental que es una realidad común a todos, se explica que sea definido como una comunión y no como una subordinación"[226]. Además, como cualquier obispo puede consagrar a otro, ya no puede decirse que su incorporación al colegio episcopal venga por ninguna comunicación especial de jurisdicción por parte del Papa. Y si las comunidades cismáticas conservan la consagración válida, ¿cómo negarle vitalidad a su poder episcopal? También para los obispos cismáticos habrá que hablar por fuerza de cierta «comunión jerárquica», no plena, pero comunión al fin.

Según la doctrina católica tradicional, entonces, la consagración episcopal es solamente una condición material, dispositiva, para que se pueda pertenecer a la jerarquía episcopal. La pertenencia formal está dada por la delegación, por parte del Papa, de la potestad de jurisdicción sobre alguna parte del rebaño de Cristo. La comunicación de la autoridad va de Jesucristo a San Pedro y a sus sucesores en la Cátedra romana, comunicándose luego de cada Papa a los obispos con cargo pastoral. Según la nueva doctrina de la colegialidad, que asocia la comunicación de la potestad de gobierno directamente a la consagración episcopal,

---

[223] Se llegaba a aceptar que, en caso de necesidad, un simple sacerdote podía ordenar a otro sacerdote por jurisdicción de suplencia.

[224] Eran concientes de que no se trataba de una "evolución", sino de una *revolución* que trastornaba toda la constitución de la Iglesia.

[225] Joseph Ratzinger, «La collégialité épiscopale. Développement théologique», en *L'Église de Vatican II,* tome III, *Unam Sanctam,* Les éditions du Cerf, 1966, p. 767.

[226] Michaël Demierre, «Episcopat et collégialité dans le chapitre 3 de Lumen gentium», p. 196.

Jesucristo habría comunicado su potestad al Colegio episcopal como un todo (si es que no se la comunicó a la asamblea de los fieles y éstos al Colegio, como algunos quieren), y esta potestad no se transmitiría de generación en generación por el único nombramiento de los sucesores de Pedro, sino por las múltiples consagraciones que renuevan el Colegio episcopal: "Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del colegio" *(Lumen gentium* n. 22).

Es verdad que *Lumen gentium* no dice que el Papa reciba su poder del Colegio de los obispos, pues entonces habría pisado la mina de un anatema por herejía, pero explícitamente niega que el Colegio de los obispos reciba su poder del Papa. Va a dejar una posición media ininteligible, en que el poder sobre toda la Iglesia pertenece tanto al Colegio en su totalidad, como al Papa en su individualidad: "El Colegio o cuerpo episcopal, por su parte, no tiene autoridad si no se considera incluido el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo, quedando siempre a salvo el poder primacial de éste, tanto sobre los pastores como sobre los fieles. Porque el Pontífice Romano tiene, en virtud de su cargo de Vicario de Cristo y Pastor de toda Iglesia, *potestad plena, suprema y universal sobre la Iglesia, que puede siempre ejercer libremente.* En cambio, el orden de los Obispos, que sucede en el magisterio y en el régimen pastoral al Colegio Apostólico, y en quien perdura continuamente el cuerpo apostólico, junto con su Cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza, es *también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la universal Iglesia,* potestad que no puede ejercitarse sino con el consentimiento del Romano Pontífice" (*Lumen gentium* n. 22).

¿Qué sentido tiene decir que el sujeto de la suprema autoridad es el Colegio, que incluye al Papa, si ya es sujeto de esa misma autoridad el Papa sólo, sin el resto del Colegio? Si el Papa ejerce su autoridad individualmente, al Colegio no le quedaría más remedio que obedecer y su autoridad es puramente nominal. Si el Papa debiera ejercer siempre su autoridad colegialmente, su autoridad individual sería puramente nominal, y tendríamos una monarquía parlamentaria -que no es ninguna monarquía-, en que el Papa «reina pero no gobierna». Si el Papa cumple ciertos oficios necesariamente de modo individual -como sugiere la *Nota previa*- y otros necesariamente de modo colegial, ni el Papa ni el Colegio tienen potestad plena. Si el Papa ejerce su autoridad a veces individualmente y a veces colegialmente, según le venga en ganas -como se sigue del texto de *Lumen gentium*-, tenemos una constitución eclesiástica enloquecida, que salta de la monarquía a la aristocracia y de la aristocracia a la monarquía. "Es difícil negarlo: el texto de *Lumen gentium* se asemeja a un amalgama entre dos posiciones heterogéneas, la de la doctrina tradicional y la del episcopalismo"[227].

De esta manera se evita el anatema con que termina el capítulo 1 de *Pastor aeternus*: *"Canon.* Si alguno dijere que el bienaventurado Pedro Apóstol no fue constituido por Cristo Señor, príncipe de todos los Apóstoles y cabeza visible de toda la Iglesia militante, o que recibió directa e inmediatamente del mismo Señor nuestro Jesucristo solamente primado de honor, pero no de verdadera y propia jurisdicción, sea anatema"[228]. Pero si bien *Lumen gentium* 22 no cae bajo la letra del anatema, sí contradice la del capítulo que ese canon resume. Porque en la redacción del capítulo se usa una partícula *exclusiva* que no se retomó en el canon final: "Porque *sólo* a Simón *(unum enim Simonem) [...]* se dirigió el Señor con estas solemnes palabras: [...] A ti te daré las llaves [...] Y *sólo* a Simón Pedro *(uni Simoni Petro)* confirió Jesús después de su resurrección la jurisdicción de pastor y rector supremo sobre todo su rebaño. [...] A esta tan manifiesta doctrina de las Sagradas Escrituras, como ha sido siempre entendida por la Iglesia Católica, se oponen abiertamente las torcidas sentencias de quienes, trastornando la forma de régimen instituida por Cristo Señor en su Iglesia, niegan que *sólo* Pedro *(solum Petrum)* fuera provisto por Cristo del primado de jurisdicción verdadero y propio sobre los demás Apóstoles, ora aparte cada uno, ora todos juntamente"[229]. La Constitución conciliar dice y repite que *no sólo* Pedro recibió el primado, sino también el Colegio: "El Señor puso solamente a Simón *(unum Simonem)* como roca y portador de las llaves de la Iglesia (Mt 16, 18-19) y le constituyó Pastor de toda su grey (cf. Jn 21, 15ss); pero el oficio que dio a Pedro de atar y desatar (Mt 16, 19), consta que *lo dio también* al colegio de los apóstoles unido con su Cabeza (Mt 18, 18; 28, 16-20)"[230].

---

[227] Michaël Demierre, «Episcopat et collégialité dans le chapitre 3 de Lumen gentium», p. 208.
[228] Concilio Vaticano I, Const. dogm. *Pastor aeternus,* Denzinger 1823.
[229] Concilio Vaticano I, Const. dogm. *Pastor aeternus,* cap. 1, Denzinger Hünermann 3053-3054.
[230] *Lumen gentium* n. 22. No nos hemos referido a la «Nota explicativa previa» que hizo agregar Pablo VI, porque no cambia nada de lo dicho. Hace cuatro observaciones. En la 1ª aclara que "el término colegio no se entiende en un sentido estrictamente jurídico, es decir, de una asamblea de iguales". En la 2ª trata de justificar que "el carácter de miembro del colegio se adquiere por la consagración episcopal", pero no se refiere en ningún momento a la distinción entre potestad de orden y de jurisdicción, y tampoco dice que la jurisdicción venga del Papa, sino que la potestad recibida por la consagración episcopal no está "expedita para el ejercicio" y necesita una simple "determinación" según "las normas aprobadas por la suprema autoridad" (que es el Papa o el Colegio). La 3ª comienza con una afirmación singu-

5º Hacia una nueva forma del Primado

Más allá de los textos, la intención clara del Concilio era democratizar todo lo posible el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Contando con la buena voluntad de los obispos y del Papa, las incoherencias y ambigüedades de los documentos conciliares se irían precisando en la práctica. En el camino se acomodan las cargas.

Sería interesante detallar el flujo de poder efectivo - magisterial, litúrgico, disciplinar - que, después del Concilio, fue pasando del Vaticano no a los obispos, sino a las Conferencias episcopales. Las encíclicas papales pasaron a ser una opinión teológica digna de ser tenida en cuenta, mientras creció la importancia del sentir común de los teólogos por la vía de la Comisión Teológica Internacional, así como el de los obispos por medio de los Sínodos romanos. Las supuestas necesidades de inculturación regional confirieron una autonomía litúrgica casi absoluta a las Conferencias episcopales. Los tribunales romanos fueron dejando tanta autonomía a los tribunales de las Conferencias, que ya no pueden evitar que algunos se transformen, por ejemplo, en agencias de divorcio.

Dentro de la misma Curia romana, lo que es quizás peor todavía, Pablo VI hizo un primer acto de buena voluntad en orden a la renuncia efectiva de su autoridad personal, con la reforma de la Curia, promulgada por la Constitución *Regimini Ecclesiae,* del 15 de agosto de 1967. Allí el Secretario de Estado pasó de ser eso, el secretario del Papa, a ser una especie de primer ministro con un poder efectivo casi paralelo al del Papa[231].

Y lo que amenaza ser tan grave que confiamos en que la divina Providencia no lo permita, es que la tentación ecuménica está haciendo pensar a nuestros últimos Papas si no deben resignar la concepción misma del Primado en aras de una súper comunidad sin pies ni Cabeza. “Lo que afecta a la unidad de todas las Comunidades cristianas - decía Juan Pablo II en *Ut unum sint* -forma parte obviamente del ámbito de preocupaciones del primado. Como Obispo de Roma soy consciente, y lo he reafirmado en esta Carta encíclica, que la comunión plena y visible de todas las Comunidades, en las que gracias a la fidelidad de Dios habita su Espíritu, es el deseo ardiente de Cristo. Estoy convencido de tener al respecto una responsabilidad particular, sobre todo al constatar la aspiración ecuménica de la mayor parte de las Comunidades cristianas y al escuchar la petición que se me dirige de encontrar *una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva".*

III. «COMMUNIO»

1º La amplitud de la reflexión conciliar sobre la Iglesia

Terminado el Concilio cabía preguntarse: ¿Qué es, entonces, la Iglesia? Porque después de tan múltiples y misteriosas redefiniciones, podía esperarse que decantara una respuesta más determinada. Y quizás sorprenda que, en conclusión, la Iglesia posconciliar se definiera como «comunión»: “Inmediata-

---

lar: “Del colegio, que no se da sin su Cabeza, se dice: «Que es sujeto también de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal». Necesariamente hay que admitir esta afirmación *para no poner en peligro la plenitud depotestad del Romano Pontífice* (?!)”. Lo único que se va a aclarar, como dice la 4ª observación, es que “al faltar la acción de la Cabeza, los obispos no pueden actuar como colegio, como lo prueba la misma noción de «colegio»”.

[231] Maître Roger Lefebvre, «De l’action extraordinaire de l'Épiscopat», en *Tradition, Doctrine, Actualité,* revista de la Maison Généralice de la FSSPX, enero 2000, nº 1, p. 46-49: “La presidencia general sobre toda la Curia, constitucionalmente atribuida a la Secretaría de Estado [por *Regimini Ecclesiae],* ha llegado a ser una duplicación de la autoridad suprema... Apenas había expresado las reservas y precisiones contenidas en esa nota explicativa [previa a *Lumen gentium],* Pablo VI hacía exactamente lo contrario, por un acto de derecho positivo, que no cambiaba explícitamente la constitución divina de la Iglesia, pero que llegaba al mismo resultado práctico por la instalación de nuevas estructuras gubernamentales, que paralizaban la defensa del depósito de la fe contra los errores, sometían la afirmación y la difusión de la doctrina al criterio de las oportunidades, hacían ingobernable a la Iglesia y reducían la función del Pontífice a la de un soberano de fachada duplicado por un regente prácticamente plenipotenciario... Esta división de la función monárquica en dos roles separados, de más en más independientes, se hace constitucional en las monarquías llamadas «constitucionales y representativas», inventadas en el siglo XIX para combinar democracia con apariencia de monarquía... ¿Qué se ve hoy en el gobierno de la Iglesia? Sensiblemente la misma cosa. Después del Concilio, y más precisamente después de la reforma de la Curia efectuada en ejecución de las resoluciones del Concilio, el Papado se ha alineado sobre el modelo de las monarquías llamadas constitucionales y representativas. La función de aparato se deja al soberano aparente, mientras que el ejercicio del poder está en otras manos”.

mente después del Concilio Vaticano II -decía el Cardenal Ratzinger al presentar la Carta *Communionis notio*[232]- el concepto de comunión referido a la Iglesia, junto con el concepto de pueblo de Dios, fue una de las nociones que más atrajeron el interés de los teólogos"[233].

Puede sorprender, decimos, porque si bien el concepto de «comunión» no dejó de utilizarse en los textos del Concilio, sin embargo no tuvo en ellos la importancia que alcanzó "inmediatamente después". Pero por poco que se piense, no habría que sorprenderse demasiado. Fue tal el embrollo conciliar de las redefiniciones de la Iglesia -es Sacramento y Misterio, pero el Misterio es y no es el Sacramento; el Pueblo de Dios es el Reino, pero no es, sino que lo hace presente; el Cuerpo místico es la Iglesia, pero no es, sino subsiste en; etc.-, que lo único seguro que podía predicarse de Ella era la noción más amplia y, por lo tanto, más vaga que se pueda concebir : que la Iglesia es una «unión común». No es ni siquiera un género con significado unívoco, sino una amplísima noción análoga[234].

La primera conclusión, entonces, que debemos sacar de la utilización de dicho concepto para definir la Iglesia es que, después del Concilio, esto es, después que la Iglesia acabó "de realizar un acto reflejo sobre sí misma para conocerse mejor, para definirse mejor"[235], de sí misma *sólo sabe que no sabe nada* : es «algún modo de comunión». Pero éste era el marco ideal para la pacífica convivencia en el pluralismo doctrinal.

2º Comunión y Diálogo

Los vínculos que establecen la Comunión que es la Iglesia, son múltiples y están librados a una múltiple interpretación. Hay vínculos verticales con Dios y horizontales entre los hombres (cf. *Communionis notio* n. 3), visibles e invisibles (ibíd. n. 4); entre los visibles están los ministerios jerárquicos, los sacramentos, los *«elementa Ecclesiae»,* los *«semina Verbi»;* entre los invisibles, la unión *quodammodo* de todo hombre con Cristo. Pero si quisiéramos encontrar la noción vinculante necesariamente asociada a la de Comunión, que tenga la misma amplitud y la misma aceptación, no habría que buscarla en el orden entitativo (pues lo que las cosas son en sí hoy está puesto en discusión y reina la libertad de opinión), sino en el operativo: es el «Diálogo» (que no se discute porque es discusión). Es verdad que si consideramos qué es una *comunidad dialógica,* más que la Iglesia nos aparece la Humanidad, pues el diálogo es propio del hombre en cuanto animal social. Pero entonces comprobamos que no andamos desencaminados, pues a esta identificación quería llegar el humanismo conciliar.

El verdadero vínculo que, a modo de *sacramento* instituido por el Concilio, *significa y realiza* la unidad de la Iglesia en el Género Humano, es el sacrosanto Diálogo:

• El diálogo *ad intra*. Ya no es el Magisterio infalible quien establece y sostiene el vínculo fundamental de la Iglesia, la fe en la Revelación, sino el diálogo de la comunión eclesiástica[236].

• El diálogo *ad extra*. Ya no es la Misión evangelizadora quien convierte las almas y las incorpora por el bautismo a la unidad eclesiástica, sino que el diálogo ecuménico une religiones y culturas en el respeto de la diversidad.

3º "Dijo la serpiente a la mujer: No moriréis"

Hagamos una última observación. Se trata del diálogo de un *subjetivismo optimista,* es decir, de un diálogo que cree progresar siempre por la superación de la simple y llana contradicción, no al modo escolástico sino al modo hegeliano. De manera que es un diálogo sin adversarios, que siempre une y nunca provoca división.

Este aspecto tan esencial del pensamiento conciliar, pues constituye el entramado de la nueva «Comunión de los Santos» (es decir, de todo hombre) y el fundamento de su esperanza, nos parece quizás el más perverso. Porque cree hallar el progreso de la Comunión no en la suma de los iguales, que nada nuevo pueden aportar, sino en la complementariedad de los contradictorios. Pero entonces se va a buscar el crecimiento de la verdad por el aporte de la falsedad y el aumento del bien por la contribución del mal.

---

[232] Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *«Communionis notio», sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como Comunión,* 29 de mayo de 1992.

[233] Intervención del Cardenal Ratzinger en la presentación de la *Carta,* el 15 de junio de 1992.

[234] *Communis notio* n. 3: "Para que el concepto de comunión, *que no es unívoco,* pueda servir como clave interpretativa de la eclesiología..."

[235] Pablo VI, discurso de clausura, 7 de diciembre de 1965.

[236] Nos hemos extendido en la naturaleza y consecuencias de este diálogo en el artículo segundo de *La lámpara bajo el celemín.*

Por desgracia, no se trata de divagaciones metafísicas. La que hasta ahora consideramos peor afirmación del Concilio, al hablar «de la ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno», sostiene: "La Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aun la persecución de sus contrarios" *(Gaudium et spes* n. 44). Es una gran verdad católica que las herejías *causaron* el progreso de la doctrina de la Iglesia y las persecuciones el crecimiento de su santidad, pero ¡no son causas *per se* a las que haya que agradecerles tales efectos! Es horrible expresarlo, pero ¿la Virgen debía agradecer a Caifás la crucifixión de su Hijo, que todo bien trajo a la humanidad? Es una burla satánica sobre la cuestión del mal, pero así piensa y funciona la dialéctica hegeliana: los contradictorios son causas *per se* de la síntesis superadora. El Concilio agradece a la Revolución francesa haber guillotinado a sus clérigos, porque la Iglesia aprovechó para ser más democrática; le agradece al Islam haber descuartizado a sus fieles, porque se volvió más ecuménica.

Este sistema de teoría y praxis lleva a la jerarquía actual a traicionar sistemáticamente a los fieles y dialogar amablemente con los perseguidores. Ignora a los rusos uniatas y dialoga con los cismáticos; silencia a los católicos chinos martirizados y conversa con los «patriotas»; evita a los cubanos anticomunistas y fuma un habano con Fidel Castro. Es así que convocó la Comunión de Asís y excomulgó la Tradición. El Concilio ha retomado el diálogo de Eva con la serpiente, que pone en entredicho la veracidad de Dios.

La Iglesia católica		TRUCOS Principios transpuestos	La nueva Iglesia	
ORDEN ECLESIÁSTICO **bien común espiritual**	Reino = Iglesia ≠ mundo **CATOLICISMO** "quien crea y se bautice" *Extra Ecclesia nulla salus*	El Reino es universal ⇒ Cristo unido a todo hombre *quodammodo* (visible o invisiblemente)	Reino = Iglesia + Mundo **HUMANISMO** la Iglesia es Sacramento de salvación universal	Iglesia y sociedad para la persona humana **HUMANIDAD o REINO**
IGLESIA **o** **REINO**	Iglesia incluye Estados **CRISTIANDAD** fin político temporal esencialmente subordinado al fin ecle- siástico espiritual	Distinción de fines : *Al César lo del César* ⇒ El fin temporal es *natural* accidentalmente ordenado	Iglesia ≠ Estado **LIBERTAD RELIGIOSA** Cristo reina por la apertura a la trascendencia (laico pero no laicista)	**IGLESIA DE CRISTO** | **MUNDO**
ESTADO | ESTADO | ESTADO | ESTADO	Iglesia de Cristo o católica **MISIÓN** *dii gentium sunt* *daemonia*	*Vestigia Ecclesiae* (reliquias inoperantes) ⇒ Elementa Ecclesiae (principios vivificantes)	Iglesia de Cristo incluye la Iglesia católica **ECUMENISMO** estrecho → *Subsistit in* amplio → *Semina Verbi*	IGLESIA CATÓLICA | IGLESIAS - RELIGIONES | Consistencia de las realidades terrenas
ORDEN POLÍTICO **bien común temporal**	Iglesia docente **JERARQUÍA** magisterio y gobierno	Infalibilidad del *sensus fidei* ⇒ Sacerdocio común	Pueblo de Dios **COLEGIALIDAD** diálogo y democracia	

CAPÍTULO 4

¿UNA NUEVA RELIGIÓN?

La religión es el conjunto de disposiciones y actos por los que se rinde culto a la divinidad. La religión es verdadera cuando se rinde culto al Dios verdadero del modo debido. El fin, entonces, de la religión verdadera es el Dios Uno y Trino, y el modo debido es por medio de Jesucristo, "porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos" (Hechos 4, 12).

Dada la profundidad de los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II en la religión católica, ¿puede decirse que ha instaurado una nueva religión? Esto es lo que estudiaremos en este último capítulo. El cambio a una nueva religión podría darse si se establece un modo substancialmente nuevo de rendir culto al Dios verdadero; o peor, si el culto se dirige a un ídolo en lugar de Dios. Primero consideraremos el modo de la religión del Concilio, para luego poder responder a la segunda cuestión.

La religión verdadera se denomina *cristiana* porque rinde culto a Dios por medio de Jesucristo. Nuestro Señor Jesucristo es el único mediador, establecido por Dios como Sumo y Eterno Sacerdote; la acción por la que rindió el culto debido fue su Sacrificio; y los hombres deben unirse a su religión por la fe en la Revelación y por los sacramentos. Para juzgar, entonces, si el Concilio ha cambiado substancialmente el modo de nuestra religión, estudiaremos estos elementos, empezando por la Revelación. Por lo tanto, cuatro cuestiones se ofrecen a nuestra consideración:

A. Qué entiende el Concilio por Revelación.
B. Qué relación guardan los Sacramentos con el Sacrificio según el nuevo Misterio Pascual.
C. Qué termina siendo Jesucristo para el Concilio.
D. Si el Concilio sigue rindiendo culto a la Santísima Trinidad.

A. REVELACIÓN Y TRADICIÓN SEGÚN EL CONCILIO

El hombre, individualmente y socialmente en la Iglesia, se une a la obra de la Redención llevada a cabo por Jesucristo por *la fe y los sacramentos;* y de esta manera rinde a Dios el culto de glorificación que le es debido y alcanza, a la vez, su propia salvación:

• La fe en la Revelación -Revelación completada por el mismo Verbo encarnado- es, a la vez, la disposición fundamental del alma para que Jesucristo nos lleve a la plena Verdad, fin último del hombre, y la substancia del culto, porque por ella se hace a Dios el obsequio de la inteligencia. Por eso puede decirse, con Santo Tomás, que el culto cristiano consiste, en resumen, en la profesión de la fe.

• Los sacramentos son signos instituidos por Jesucristo, que tienen también la doble finalidad de santificación y culto, pues infunden eficazmente la gracia en las almas -*ex opere operato,* esto es, por virtud del rito mismo cumplido y no por la virtud del ministro que lo cumple- para llevarlas a la plenitud de la Vida, y constituyen el medio por el que los hombres pueden unirse al mismo culto de religión del Verbo encarnado.

"El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, lleno de gracia y de verdad, y de su plenitud todos recibimos" (Jn 1). Recibimos, entonces, la verdad por la fe y la gracia por los sacramentos.

El nuevo humanismo del Vaticano II sembró, en los documentos conciliares, las semillas de cambios muy profundos en la manera de entender la santificación y el culto cristianos, los cuales dieron sus frutos con las reformas posteriores. Mirando los frutos, distinguiremos las semillas en los textos.

Consideremos, entonces, en este punto, cómo entiende el Concilio la Revelación y su transmisión hasta nosotros por la Tradición. El lugar de la Eucaristía y de los demás sacramentos lo consideraremos en el próximo punto, al tratar del Misterio Pascual[237].

[237] En lo que sigue no nos referiremos a la posición de ningún teólogo moderno en particular (ni a la «extraña teología» de Juan Pablo II, como tampoco a las elucubraciones más particulares de Benedicto XVI) porque, como ya dijimos, las exposiciones más personales se hacen muy intrincadas y no dejan de ser eso: teologías personales. De manera que si uno las refuta, no ha refutado más que una persona. Tratamos de descubrir las líneas generales de las exposiciones

I. REVELACIÓN «POR LA PALABRA», NO POR PALABRAS

1º El objeto de la Revelación

El subjetivismo conciliar -dijimos en el segundo capítulo- considera toda formulación conceptual como un producto humano, dependiente de la cultura y de la historia, inadecuado para expresar la realidad (tanto natural como sobrenatural). De allí que hablará siempre de la Revelación *divina* como manifestación misteriosa de una realidad (verdad ontológica) y nunca como comunicación de proposiciones verbales (verdad lógica), lo que sería siempre algo *humano*. El objeto, entonces, de la Revelación es una *«res occulta»,* una *cosa* misteriosa y no una *doctrina.*

Al tratar del objeto de la Revelación, dice *Dei Verbum:* "Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad"; lo que "transmite dicha revelación" es "la verdad profunda [→ ontológica] de Dios y de la salvación del hombre" (n. 2). Pero cuál sea más propiamente el contenido de la Revelación, lo discutiremos luego, en el último punto. *Dei Verbum* se detiene más en el modo que en el objeto de la Revelación.

2º El medio

El humanismo católico -dijimos también- niega, con todo el pensamiento moderno, la universalidad de los conceptos para conservar la libertad de opinión; pero para mantener la *línea media,* niega también el subjetivismo puro y sostiene, contra viento y marea, que es posible pasar «del fenómeno al fundamento», es decir, de lo que el hombre percibe en su subjetividad a la realidad que funda dicha percepción. La teología nueva privilegió la solución que le ofrecía la noción de «sacramento-misterio» por sus aires tradicionales: el fenómeno es «sacramento», esto es, un signo sensible que hace eficazmente presente su fundamento; y el fundamento es «misterio», es decir, realidad oculta que se manifiesta a medias por la experiencia de su signo sacramental, que es como su «palabra». Aunque no todo se arregla con esto y quedan varios cabos sueltos[238].

Para la Constitución *Dei Verbum,* Jesucristo es el Sacramento que manifiesta el Misterio. Es verdad que no aplica a Jesucristo el nuevo término «Sacramento» sino el tradicional «Palabra», pero si se la quiere entender, sépase que ese es el concepto. La Revelación no sería por muchas palabras que significan proposiciones doctrinales (verdades lógicas), sino por una única Palabra, para la cual «significar» es *hacer presente* el misterio de Dios (verdad ontológica). Jesucristo no habría venido a completar la doctrina revelada, sino que El mismo es la Revelación, en su persona, hechos y palabras: "Quien ve a Jesucristo, ve al Padre; El, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de verdad, lleva a plenitud toda la revelación" (n. 4).

Por supuesto que es católico decir que Jesucristo es la revelación de Dios, pero también hay que decir que esa revelación se tradujo en proposiciones doctrinales. Porque si no, ¿qué pasa con los que no lo hemos visto y sólo tenemos para creer lo que se nos dice de Él? Pues de nosotros dijo Jesucristo: *"Beati qui non viderunt et crediderunt,* bienaventurados los que no han visto y han creído" (Jn 20, 29).

II. LA TRADICIÓN VIVA

1º La Tradición

Si el Concilio sostiene que la Revelación no se da por doctrina sino por presencia, evidentemente va a entender de otra manera la transmisión de la Revelación a las demás generaciones de cristianos que no convivieron con Nuestro Señor, es decir, la Tradición.

La Tradición no será, entonces, transmisión de doctrina, sino prolongación del Sacramento que hace presente el Misterio de Dios. Después de la muerte y resurrección de Cristo, el sacramento sensible pasa a

---

doctrinales de *línea media,* es decir, de las que pretenden conservar una supuesta continuidad con la Tradición, que fue ciertamente la intención que anima a los documentos oficiales conciliares y posconciliares.

[238] Por eso dice Juan Pablo II en *Fides et ratio* n. 83: "Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento".*

ser desde entonces la Iglesia, en su persona, palabras y obras. La Iglesia es sacramento de Cristo y Cristo es sacramento de Dios. Dios es misterio oculto y revelado en Cristo, y desde la resurrección, Cristo es misterio oculto y revelado en la Iglesia. Eso sí, recordemos que hablamos de la Iglesia que subsiste en la Iglesia católica pero que no se reduce a Ella.

Evidentemente, la Tradición así entendida casi se confunde con la Revelación; es la Revelación en acto continuo. Es claro que esta noción obliga a reinterpretar todas las nociones relacionadas:

• No tiene mucho sentido decir que la Revelación termina con el último Apóstol; pero si urge, algún sentido se le puede dar.

• Tampoco se ve por qué insistir tanto en la predicación: "Id y predicad", y que la fe es *"ex auditu";* pero siempre se le puede dar un sentido más abarcador a lo que significa «predicar».

• Menos aún se comprende la importancia de los Apóstoles como testigos calificados, y la del carisma del magisterio recibido por sus sucesores; pero con un poco de imaginación, todo puede conservar un lugar.

El capítulo II de *Dei Verbum,* que trata de la «Transmisión de la Revelación divina», no dice las cosas tan claramente como aquí nosotros. Pero léaselo con un pensamiento tradicional y se encuentran muchas expresiones extrañas; léase luego a la luz de estas indicaciones y todo se vuelve claro: "Dios, que habló en otro tiempo, habla sin intermisión [revelación continua] con la Esposa de su amado Hijo; y el Espíritu Santo, por quien la voz del Evangelio resuena viva en la Iglesia, y por ella en el mundo, va induciendo a los creyentes en la verdad entera, y hace que la palabra de Cristo habite en ellos [→ presencia] abundantemente" (n. 8).

2º Tradición viva

Un calificativo que va a distinguir la nueva noción de Tradición, a manera de diferencia específica, respecto de la noción católica, es el de Tradición «viva»[239]. Es verdad que un escolástico no calificaría nunca a la Tradición de «muerta», pero la vida que le debemos atribuir no se caracteriza por el movimiento. Para la teología católica, la Revelación es *(también)* una doctrina divina que se completa con la muerte del último Apóstol, y que luego, a diferencia de las doctrinas humanas, ya no progresa. Justamente la diferencia entre las cosas humanas y divinas es que éstas son inmutables por ser perfectas, mientras que aquellas siempre se mueven porque son siempre perfeccionables. El Evangelio es suficiente para esclarecer a los hombres de todo pueblo y de todo tiempo hasta el regreso de Nuestro Señor. Con el tiempo no aumentan sus verdades, sino que aumenta la comprensión que de ellas tenemos.

Para la nueva teología, la Tradición merece el calificativo de «viva» por partida doble. En primer lugar, porque el «misterio» que se transmite es una Presencia viva; pero sobre todo, porque el signo o «sacramento» que lo comunica es también algo vivo: la misma Iglesia. Y si lo primero tiene vida divina y puede decirse inmutable, lo segundo tiene vida humana, que está en constante movimiento. El signo o «sacramento» que pone en comunicación con la Verdad divina es una comunidad de hombres (la Iglesia) que vive en medio de los hombres (el Mundo). Ahora bien, este signo humano depende necesariamente del *«hic»* cultural y del *«nunc»* histórico. Si la Iglesia no se adaptara a la manera de ser del Mundo en el que está, no cumpliría ya su misión «sacramental» de hacer presente a la Humanidad el inmutable Misterio de Dios. No se puede seguir hablando la lengua del Quijote a los españoles de hoy. Por eso, como no solamente significa con lo que dice sino sobre todo con lo que es, no sólo debe adaptar su predicación (siempre inadecuada), sino también su organización, su liturgia, sus costumbres.

III. Fe, Escritura y Magisterio

1º La fe

Para la nueva teología, la fe es cierta disposición del espíritu que permite interpretar el Sacramento y entrar en contacto con el Misterio que aquél envuelve. La fe de los apóstoles y discípulos les permitía entrar en contacto con Dios por Cristo y en El; la fe de los católicos, cristianos (luteranos, etc.) y demás religiosos (judíos, etc.) les permite tener la experiencia de Dios en Cristo, pues la Comunidad religiosa a la que cada

[239] El gran reproche de Juan Pablo II a Monseñor Lefebvre fue, precisamente, que "no tiene suficientemente en cuenta el carácter *vivo* de la Tradición" (*Ecclesia Dei,* 2 de julio de 1988, Denzinger-Hünermann 4822).

uno pertenece es signo sensible que hace eficazmente presente al *Kyrios,* es decir, a Cristo glorioso. Sí, parece que Cristo no desdeña hacerse presente cuando hay dos o más reunidos en nombre de algo religioso[240].

Respecto al Misterio divino, la fe es *experiencia;* respecto al Sacramento, la interpretación se alcanza por *comunión vital,* porque el Sacramento es la misma Comunidad y sólo se puede entender lo que significa una Comunidad cuando se participa vitalmente de ella. La expresión en fórmulas conceptuales es algo posterior y consecuente, pues sólo después de haber vivido el signo y experimentado el misterio divino, puede decirse lo que se piensa al respecto[241].

Todos estos errores ya habían sido explícitamente condenados por San Pío X en *Pascendi,* pero se fueron cubriendo de ropajes más sofisticados. La misma doctrina del sacramento-misterio, que si se leen los autores que la sostienen, pareciera ser, a la vez, súper nueva y súper tradicional, no es distinta del herético simbolismo modernista[242].

2º La Sagrada Escritura

La primera Comunidad de discípulos y apóstoles (apóstoles eran todos, no sólo los doce) fue la que tuvo la experiencia de Dios en Cristo que fundó la Iglesia. Quitada la presencia sensible de Cristo con su muerte y resurrección[243], esta misma Comunidad, en su vida y en sus obras, pasó a ser el sacramento de la salvación, pues continuaba haciendo presente a Dios en Cristo. En ella, la experiencia de fe se expresó en fórmulas y se fijó por escrito, completando las Sagradas Escrituras[244]. Las Escrituras pasan así a ser el memorial de la experiencia fundacional de la Iglesia, con la cual debe conformarse la experiencia vital de toda Iglesia particular en todo *hic* cultural y *nunc* histórico, para asegurar la continuidad diacrónica (palabreja de la Comisión Teológica Internacional) del Pueblo de Dios.

Si comprendemos bien esta manera de pensar, podemos darnos cuenta que no tiene sentido discutir si todo el Depósito revelado está en la Escritura o parte nos viene sólo por Tradición. Como para la nueva teología el Depósito no es cierto número de verdades sino el misterio en sí de Dios, no tiene partes. La Sagrada Escritura es sacramento (¡todo es sacramento!) que hace presente el Misterio como un todo, y la Tradición no es más que la continuidad de la Presencia en el sacramento de la Comunión eclesiástica. Si el neoteólogo debe mirar siempre la Sagrada Escritura, es para conformar la experiencia presente con la fundacional de la primera Comunidad (¡y quién puede juzgar en qué consiste esta conformidad!).

---

[240] Benedicto XVI viene trabajando hace años, desde que fue Cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, para que el ecumenismo no se refiera directamente a Dios obviando a Jesucristo. Sin embargo, no siempre es fácil explicarlo. Para la reunión de los judíos en la sinagoga es fácil, pues su fe en el Mesías futuro, el Cristo, lo hace presente entre ellos. Decir cómo una asamblea de budistas significa y hace presente al Cristo glorioso es más difícil, hay que hacer trabajar duro a los *«semina Verbi»* para lograrlo.

[241] Si no hay comunión en el signo, nunca podría haber unidad en las fórmulas conceptuales, porque sólo la comunión vital histórico-cultural (perdón por el abuso calificativo) justifica la consiguiente comunión conceptual (pues sólo así se justificaría la *parcial universalidad* de los conceptos). De allí que a los diálogos ecuménicos deban precederles las reuniones de oración, como la de Asís.

[242] San Pío X, Encíclica *Pascendi dominici gregis,* Denzinger 2079 (numeración antigua): "Tales fórmulas [los dogmas] no tienen otro fin que el de procurar al creyente un modo de darse razón de su fe. Por eso son intermedias entre el creyente y su fe: por lo que a la fe se refiere son notas inadecuadas de su objeto [→ subjetivismo], que vulgarmente se llaman *símbolos;* por lo que al creyente se refiere, son meros *instrumentos.* De ahí que por ninguna razón se puede establecer que contengan la verdad absolutamente; porque en cuanto *símbolos,* son imágenes de la verdad [→ sacramentos] y, por tanto, han de acomodarse al sentimiento religioso, tal como este se refiere al hombre; en cuanto *instrumentos,* son vehículos de la verdad [la hacen presente] y, por lo tanto, han de acomodarse a su vez al hombre, tal como éste se refiere al sentimiento religioso". Después de *Pascendi* se evitó hablar de «sentimiento», pero siguen los mismos conceptos.

[243] Ya dijimos en nota que la teología nueva entiende que Cristo resucitado ya no tiene una condición visible.

[244] Por esta influencia de la Comunión, el autor inspirado de la Sagrada Escritura no sería propiamente el que maneja la pluma, sino el Pueblo de Dios. Así lo dice Benedicto XVI en *Jesús de Nazaret,* Planeta, Bs. As. 2007, p. 16-17: "En este punto podemos intuir también desde una perspectiva histórica, por así decirlo, lo que significa inspiración: el autor no habla como un sujeto privado, encerrado en sí mismo. Habla en una comunidad viva y por tanto en un movimiento histórico vivo que ni él ni la colectividad han construido, sino en el que actúa una fuerza directriz superior... La Escritura ha surgido *en* y *del* sujeto vivo del pueblo de Dios en camino, y vive en él. Se podría decir que los libros de la Escritura remiten a tres sujetos que interactúan entre sí. En primer lugar al autor o grupo de autores a los que debemos un libro de la Escritura. Pero estos autores no son escritores autónomos en el sentido moderno del término, sino que forman parte del sujeto común «pueblo de Dios»: hablan a partir de él y a él se dirigen, hasta el punto de que el pueblo es el verdadero y más profundo «autor» de las Escrituras. Y, aún más: este pueblo no es autosuficiente, sino que se sabe guiado y llamado por Dios mismo que, en el fondo, es quien habla a través de los hombres y de su humanidad".

3º Magisterio y comunión

Las funciones que la teología tradicional reconocía en el Magisterio eclesiástico, la teología nueva se las atribuye a la Comunión eclesiástica. Es toda ella la que conserva el Depósito revelado (no doctrina sino presencia), la que infaliblemente lo transmite e interpreta, la que discierne lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. La doble infalibilidad del *«sensus fidei»* y del ministerio jerárquico, sólo vale conjugada en la única infalibilidad del pensamiento en Comunión. La jerarquía sólo tiene una función de unificación al servicio de la Comunión por medio del diálogo. Si un teólogo quiere estar seguro de su ortodoxia, debe pensar en comunión vital. No tiene por qué someterse al ministerio jerárquico como el niño al maestro, pero debe cuidar que su pensamiento se conforme con el de la comunidad eclesiástica a través del diálogo, porque en la medida en que se inserta en el pensamiento común, en esa misma medida pertenecería a Cristo y estaría asistido por el Espíritu Santo.

Según este modo de pensar, sólo es hereje el cismático, el que se aparta de la Comunión para pensar. De allí que, para los Papas conciliares, fuera más herético Mons. Lefebvre que todos los integrantes de la reunión de Asís.

4º Comunidad cultual

La vida de las Comunidades que constituyen el Pueblo de Dios -en diáspora mayor que las del Antiguo Testamento, hasta que el ecumenismo las reúna- no se daría en la esfera terrestre de los pueblos del hombre, sino en la esfera casi celeste de la asamblea cultual. Cuando hay dos o más reunidos en nombre de la religión, sería válido el sacramento-comunión y se haría eficazmente presente Dios en Cristo. Es principalmente allí donde la Comunidad recibiría la Revelación, por lo que la Liturgia sería el medio por excelencia de la Tradición.

La teología tradicional creyó que el órgano principal de la Tradición era el Magisterio, pero parece que se equivocó al pensar que la Revelación es una doctrina. Con el movimiento litúrgico se habría ido viendo cada vez más claro la relación entre Tradición y Liturgia, hasta comprender que la verdadera Cátedra de la verdad no era la que presidía la mesa de los doctores y de los concilios, sino la que preside la mesa de la Palabra y de la Eucaristía. ¿Acaso no fue allí donde siempre se puso la cátedra del obispo? Para el moderno subjetivista, la fe debe ser primeramente vida para luego hacerse doctrina[245].

IV. CONCLUSIÓN

Cuarenta años después del Concilio Vaticano II no se necesitan demasiadas luces proféticas para estimar las consecuencias de estos vuelcos en la noción de la Revelación y de la Tradición. El hombre es un animal que, a diferencia de los demás, carece de instintos que lo dirijan en la conducta a seguir y debe ordenarse según las luces de su razón. Dios se manifiesta al hombre de acuerdo a su condición, revelando su Nombre y su Voluntad en un lenguaje humano, esto es, en proposiciones doctrinales que descubren aspectos esenciales de la naturaleza de Dios y de nuestro camino de salvación. Esta Doctrina revelada, de cuya conservación, explicación y aplicación queda encargada la jerarquía eclesiástica, para lo cual fue dotada del carisma de la infalibilidad, es la *regla* estrictamente universal -independiente del *hic et nunc*- que debe medir la verdad de toda doctrina humana y la bondad de toda conducta. El *«sensus fidei»* del rebaño de Cristo no es sino la indefectible docilidad de la fe a la doctrina revelada, propuesta por el magisterio de la Iglesia.

Pero San Pablo nos advierte que existe un inevitable conflicto. Como el bautismo no extingue en esta vida el fuego de la concupiscencia, queda en el cristiano otra ley cuyas exigencias se oponen a la Ley evangélica y que la hacen sentir como un yugo. Llegada la Iglesia a un alto grado de espiritualidad en el siglo XIII, el humanismo -dijimos- es la reacción de la acidia ante las exigencias de la santidad. Insistimos en que el humanismo *íntegro* es una ilusión *católica,* que quisiera conformar las exigencias del Evangelio con las de sus intestinos. Ya Nuestro Señor nos había advertido: "No podéis servir a dos señores", y el humanismo comprobará constantemente el aserto, pues cada una de sus renuncias termina en un movimiento de

[245] No sabemos si algún moderno diga esto de las cátedras, pero bien se le podría ocurrir. Sólo queremos mostrar cómo, con un poco de imaginación, se pueden llevar todas las aguas para el molino modernista. Sólo el modernismo pone oposición entre doctrina y culto. El culto litúrgico es primeramente profesión de fe, y la predicación doctrinal de los obispos es parte del culto litúrgico, como disposición a participar del Sacrificio eucarístico. De allí que la cátedra doctrinal esté frente al altar como en su más propio lugar.

humanismo ateo. Pero constantemente tratará de lograr un nuevo acuerdo entre su vientre y el Evangelio, porque el hombre sin religión se deprime y quisiera tener un Dios más servicial.

La *oficialización del humanismo católico,* lograda por el Vaticano II, parece haber hecho realidad el sueño del Renacimiento. No se trataba de negar la Revelación cristiana, que tantas bondades tiene, sino de asegurar que esté siempre al servicio del hombre. La manera de lograrlo consistió en agregar a los antiguos principios humanistas individuales aquellos otros sociales promovidos después de la revolución francesa, adaptándolos por analogía al Pueblo de Dios:

• Los principios fundamentales son: el *subjetivismo* moderado, que comunica plasticidad a la doctrina; la supremacía de la *libertad,* que pone la plástica doctrina al servicio de la acción (maquiavelismo); la erección de la *conciencia* como tribunal supremo de la moralidad, que conserva siempre la paz con Dios.

• Los principios sociales son los de la *democracia,* donde la autoridad se subordina a la conciencia popular, expresada por la opinión pública.

Para adaptar estas cosas a la sociedad eclesiástica, la jerarquía conciliar aconsejó humildemente al Espíritu Santo dirigirse desde entonces directamente al Pueblo de Dios, a quien ella atendería mediante el diálogo. Porque el hombre moderno ha perdido confianza en las doctrinas y en las autoridades, y sólo cree en la experiencia personal.

El resultado inmediato de esta operación lo tenemos a la vista: la Iglesia se ha vuelto carismática. Los «nuevos movimientos», cuyo prototipo es el carismatismo, responden a la nueva manera de entender la Revelación. Han comenzado con experiencias claramente no católicas, pero la jerarquía conciliar se ha esforzado en encuadrarlos en un muy elástico marco dogmático y disciplinar. Ahora los pastores corren por detrás del rebaño, tratando que cada oveja no tome por su lado, pero sin decidir ellos hacia dónde han de ir.

Lo que todavía no salta a la vista es el resultado final. Lo que se revela en una comunidad que no se somete a la regla de la Doctrina revelada, no es el Espíritu Santo. En el mejor de los casos será el espíritu humano, que está herido por el pecado. Pero sabemos que el diálogo democrático queda en manos de las fuerzas ocultas que dominan la propaganda y gobiernan sin compromisos con la verdad ni responsabilidad personal. Por eso es de temer que el espíritu que se revela en la nueva Iglesia carismática, no sea ni siquiera el de la carne, sino el de las tinieblas. Por su influencia, en una gran parte del rebaño de Cristo, azuzadas por pastores ciegos, las ovejas enloquecidas corren hacia el barranco.

B. El Misterio Pascual

Lo único que necesitaba el humanismo para volver amable el Evangelio y sacar provecho de sus bondades, era disolver la Cruz de Cristo. Para el humanismo integral, el gran defecto del cristianismo medieval, en cierto modo el único, fue haber centrado el misterio de Cristo en el Sacrificio, tiñendo la religión con su matiz negativo, tan repugnante al corazón del hombre.

Alentada por la gentileza de su subjetivismo, la teología nueva fue poniendo a punto una reinterpretación positiva del cristianismo, más adaptada al hombre moderno, a la que bautizó con el hermoso nombre de Misterio Pascual. Creyó haber sintetizado el antidepresivo más eficaz para el humanista ateo: la alegría cristiana sin los efectos secundarios de la espiritualidad sacrificial del medioevo.

Consideremos primero el Misterio Pascual en sí mismo y luego su participación por los sacramentos.

I. La abolición de la Cruz

La doctrina católica enseña que el sacrificio de la Cruz se hizo necesario por la preordenación divina, por cuanto era el medio más conveniente para reparar las consecuencias del pecado. Por la desobediencia del pecado, los hombres no dieron a Dios la gloria que le debían y merecieron la pena de muerte. El Verbo se hizo hombre para satisfacer la deuda de los hombres con Dios, porque por su obediencia hasta la muerte lo glorificó sobre toda medida, y les abrió a los pecadores la posibilidad de la redención.

Para abolir la necesidad del pago de sangre, los magos del humanismo van a anular el documento del débito. Si el pecado no nos deja en deuda con Dios, el sacrificio de la Cruz es un detalle innecesario en el misterio de Cristo y podemos obviarlo[246].

1º El pecado no deja deudas con Dios

---

[246] Los errores que denunciamos en este punto están ampliamente explicados y refutados en nuestro artículo *El Misterio Pascual,* en *Cuadernos de La Reja* n. 4.

No hay que buscar mucho para hallar el truco que permita escamotear el documento de nuestra deuda. *Dios es inmutable,* por lo que los actos buenos del hombre nada le agregan y los malos nada le quitan. El hombre se hace bueno para su propio provecho y malo para su propio daño. Dios es un Padre bueno -éste, dijimos, es el principio primero del católico humanismo- que nos ha creado por nosotros mismos, se alegra por nosotros cuando progresamos, se aflige por nosotros cuando nos perjudicamos, pero a Él nada le sumamos ni nada le restamos. El peor pecador es para Dios -según el blasfemo humanismo- un hijito querido que se ha lastimado[247].

2º La Salvación no es obra de justicia sino de amor

Con Dios no hay deuda, por lo que tampoco puede haber necesidad de satisfacción. La doctrina anselmiana de la satisfacción penal de Jesucristo[248], por lo tanto, no sería más que un antropomorfismo medieval. Cristo habría pasado por el dolor y la muerte por simple solidaridad con nosotros, para mostrar que nada humano le es ajeno.

Es más, aunque es cierto que el pecado puede dejar en deuda al hombre con los demás hombres, Jesucristo vino a decirnos que su Padre es *un Dios de misericordia y no de justicia,* que perdona sin mirar daños, por lo que conviene que los hombres perdonen a los hombres sin exigencias de satisfacción: así como Dios no tiene en cuenta nuestras deudas, tampoco tengamos en cuenta las de nuestros deudores. Si los hombres de la esfera religiosa no dan ese ejemplo de amor universal a los hombres, que no discrimina entre justos y pecadores, nunca se alcanzará la solidaridad en la esfera política de las naciones.

Este pensamiento que acabamos de expresar es sutil pero blasfemo. No habla de una misericordia que va más allá de la justicia y la perfecciona, sino de una misericordia injusta, indiferente al bien y al mal. Corresponde con la hegeliana visión positiva de los contradictorios a que nos referimos más arriba, es indispensable para poder hablar de fraternidad universal entre los hombres y, sobre todo, desliga la acción de sus compromisos con la verdad. Ahora el ladrón puede pedir perdón quedándose con lo robado, y el Papa recibe de corazón en el Vaticano a los perseguidores de la Iglesia.

3º El Salvador no es Jesucristo sino Dios Padre

La verdad revelada nos enseña que, si bien la encarnación fue iniciativa misericordiosísima de Dios, la redención por la Cruz fue obra de Cristo en cuanto hombre y en nombre de sus hermanos pecadores, pues dio satisfacción por nuestros pecados. De allí que, dice Santo Tomás[249], "ser inmediatamente redentor es propio de Cristo en cuanto hombre, aunque la redención misma pueda atribuirse a la Trinidad como a la primera causa".

Al quitar el dogma de la satisfacción vicaria, la nueva teología ve la salvación (ya no conviene el nombre de «redención») como una obra en la que Cristo es simple ministro o instrumento, por lo que debe atribuirse inmediatamente a Dios Padre, que es quien lo envió. Ahora ya no se dirá que Jesucristo es nuestro Salvador, sino que Dios nos salva en El: "En El [Cristo] Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado" (*Gaudium et spes* n. 22).

4º La salvación no se cumple en la muerte sino en la gloriosa Resurrección

La doctrina católica enseña que la vida de Jesucristo se centra en el sacrificio de la Cruz. La nueva teología reemplaza el misterio de la Cruz por el Misterio Pascual, en uno de sus pases mágicos quizás mejor logrados. Para un católico con vida litúrgica el nombre es encantador, pues le recuerda esa alegría tan pura que se alcanza después del Viernes Santo. Pascua significa «paso», y la teología nueva reduce el sentido de la muerte de Cristo a un simple paso a la gloria de la Resurrección. Será este último acontecimiento el que ocupe de ahora en más el centro del misterio de Cristo.

Este es un truco con algo de genial para poner la causa ejemplar del *giro antropocéntrico*. El sacrificio de la Cruz es obra del hombre para glorificación de Dios, mientras que la Resurrección es obra de Dios para glorificación del hombre. Nuestro Señor Jesucristo obró toda su vida por amor a su Padre y consumó su obra al ofrecer el Sacrificio de glorificación de Dios, por su obediencia hasta la muerte: *"Consummatum est"*. La gloriosa Resurrección es la respuesta del Padre, justísima para con Cristo y misericordiosa para con

---

[247] Ya refutamos este error al hablar de la finalidad del Concilio, en el primer capítulo.
[248] San Anselmo de Canterbury fue el primero en expresar este dogma de fe en los términos más explícitos de deuda y satisfacción.
[249] III, q. 48, a. 5.

nosotros: “Se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, *por io cual Dios le exaltó*” (Fil 2, 9). La intención perpetua en la vida de Nuestro Señor fue la Cruz para gloria del Padre y no su propia resurrección: “*Yo no busco mi gloria,* hay quien la busque y juzgue” (Jn 8, 50). El humanismo, en cambio, invierte los fines: ya no busca sacrificarse por la glorificación de Dios, sino que Dios se sacrifique por la glorificación del hombre.

II. LA LITURGIA DEL FARISEO

Participamos en el misterio de Cristo por la fe y los sacramentos, en especial por la Eucaristía. Como la vida de Jesucristo se centra en la Cruz, la vida cristiana se centra en la celebración de la Eucaristía, que es la renovación de su Sacrificio, para que los fieles lo ofrezcan con los mismos fines de adoración y propiciación, y se ofrezcan junto con la divina Víctima para satisfacción de sus culpas.

El pensamiento humanista, en cambio, no siente deberle a Dios ninguna satisfacción, pues Dios es un buen Padre que se satisface con el hombre mismo. Al contrario, es más bien Dios el deudor del hombre, porque al trabajar el hombre por su propia glorificación, ésta redunda en gloria de Dios. De allí que la celebración de la Eucaristía, que para la teología nueva es la renovación del Misterio Pascual, termina siendo un culto de glorificación del hombre, pues la grandeza del hombre engrandece a Dios.

Suena blasfemo y lo es, pero este giro satánico -dijimos- se puede esconder muy bien. Según la liturgia de la Misa reformada por el Concilio, Cristo glorioso (el *Kyrios)* se hace presente desde que se pone el signo sacramental, esto es, desde que se reúne la asamblea litúrgica; o mejor, la asamblea misma es Cristo glorioso. La gloria del hombre es la libertad, pues por ella se hace semejante a Dios; los hombres que se reúnen son hombres religiosos, en los que brilla la imagen de Dios, es decir, son hombres que se han liberado. La Eucaristía es el Cántico de acción de gracias de Moisés después de cruzar el Mar Rojo y liberarse de la esclavitud. En ella se ofrece “el fruto de la tierra y del trabajo del hombre”, porque el hombre padeció trabajando con los bienes de la tierra para liberarse de la miseria y de toda tiranía -al negativo concepto medieval de *padecer* con Cristo para merecer pasivamente el ser glorificado con El, se le sustituye el positivo concepto moderno de *trabajar* para ganar activamente la gloria de la libertad; no hay que *com-padecer* sino *co-laborar* -. Ahora puede cantar el cántico de triunfo y de acción de gracias.

La nueva liturgia es la liturgia del Fariseo: “¡Oh Dios! Te doy gracias porque no soy como los demás hombres” (Lc 18, 11). No sólo no adora ni pide perdón, sino que no hay ni siquiera impetración. Está satisfecho de sí mismo, y se percibe que la acción de gracias no se dirige propiamente a Dios, sino sugiere que es Dios quien le tiene que estar agradecido. Es muy significativo que en la Misa nueva se haya omitido el rito tradicional por el cual el sacerdote se detenía antes de subir al altar y se inclinaba para pedir perdón como el publicano[250].

III. EL MISTERIO PASCUAL EN EL CONCILIO

La doctrina del Misterio Pascual fue desarrollada en los círculos más bien cerrados de la teología nueva, en los años anteriores al Concilio. En la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium,* sobre la sagrada liturgia, aparece mencionada pero no propiamente desarrollada. Esto se explica porque fue el único documento preparado por las comisiones preparatorias del Concilio, donde todavía había fuertes sostenes de la teología tradicional, por lo que los novadores tuvieron que ser muy cautos en la exposición de sus ideas. Los demás documentos conciliares fueron redactados después que se dio lo que en un principio nadie soñó que se pudiera dar: la entrega del Concilio al modernismo. Mas, luego, la reforma de los ritos litúrgicos fue llevada a cabo por una comisión totalmente integrada por elementos novadores, que tomaron la doctrina del Misterio Pascual y el ecumenismo como principios rectores de todos los cambios.

C. JESUCRISTO PERFECTO HOMBRE

[250] No nos detenemos en este punto, pues está bien explicado en el estudio de la FSSPX sobre *El problema de la reforma litúrgica.*

Dos documentos conciliares tratan de Jesucristo de una manera más directa, *Gaudium et spes* y *Ad gentes,* ambos promulgados el último día del Concilio, el 7 de diciembre de 1965. Ambos consideran la relación de la Iglesia con el mundo, pero en un enfoque diferente, que hasta podría considerarse como contrario. Porque el primero, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* plantea una relación de convivencia y de mutua relación, mientras que el segundo, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia,* plantea una relación de conversión y conquista. Tienen, además, otra diferencia que se puede resumir en dos palabras: el primero es estúpido y el segundo inteligente. Esto explica que una tercera diferencia sea sólo aparente y no real: el segundo parece más católico. En realidad, ambos sostienen la misma doctrina, pero el primero la expone bobamente y el segundo la disfraza con habilidad. Éste último documento, que obtuvo el record de aprobación en la votación final (2.394 *placet* contra 5 *non placet),* fue redactado de un tirón por los dos campeones del Concilio, Karl Rahner e Ives Congar.

Enseña la fe católica que el Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre se haga hijo de Dios. El Verbo divino se encarnó y padeció en la Cruz para redimirnos del abismo del pecado y devolvernos la participación de su filiación divina. Para alcanzar, entonces, la gloria divina, el hombre debe sacrificar con Cristo las glorias humanas que lo atan al pecado.

Pero el humanismo nuevo, dijimos, es la reacción del hombre viejo ante el horror de la cruz, por el cual esconde el talento de gracia que se le dio, prefiriendo ser simple hombre con paz que hijo de Dios con dolor[251]. El humanista nuevo -el integral, no el ateo- sabe que la paz le vino sólo con Jesucristo, de manera que no quiere renunciar a Él y va a persuadirlo para reorientar el fin de su misión: *"Absit a te, Domine, non erit tibi hoc!"*[252]. El truco es simple y ya lo señalamos: el hombre es imagen de Dios, porque es propio del hombre ser libre y es también lo propio de Dios; de allí que el hombre es más divino cuanto más humano. Sin renunciar entonces a la fórmula tradicional, el humanismo conciliar le dará una nueva interpretación: El Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre se haga verdadero hombre[253].

Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, será presentado por *Gaudium et spes* como perfecto Hombre, el hombre ejemplar que viene a humanizar la Humanidad. *Ad gentes,* en cambio, parece ser el documento conciliar que, por fin, nos dice que Cristo es también Dios. Pero, por una oscura necesidad que no llegamos a comprender totalmente, Cristo verá disminuida su divinidad por el magisterio conciliar, que se muestra claramente tocado por un cierto neo nestorianismo y un neo arrianismo.

I. JESUCRISTO PERFECTO HOMBRE

[251] Mateo 25, 24: "Llegándose también el que había recibido un talento dijo: «Señor, sé que eres un hombre duro, que cosechas donde no sembraste y recoges donde no esparciste. Por eso me dio miedo, y fui y escondí en tierra tu talento. Mira, aquí tienes lo que es tuyo»".

[252] Mateo 16, 21-24: "Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén y sufrir mucho de parte de los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, y ser matado y resucitar al tercer día. Tomándole aparte Pedro, se puso a reprenderle diciendo: *«¡Lejos de ti, Señor! ¡De ningún modo te sucederá eso!»* Pero él, volviéndose, dijo a Pedro: «¡Quítate de mi vista, Satanás! ¡Escándalo eres para mí, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres!» Entonces dijo Jesús a sus discípulos: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien pierda su vida por mí, la encontrará»".

[253] La Comisión Teológica Internacional se refiere a esta interpretación en unas conclusiones sobre *Teología, Cristología y Antropología,* de 1981 (en CTI, *Documentos 1969-1996,* BAC 1998, p. 253-254). Bajo el subtítulo: *La imagen de Dios en el hombre o el sentido cristiano de la «deificación» del hombre,* comienzan diciendo: "«El Verbo de Dios se ha hecho hombre para que el hombre se hiciera Dios». Este axioma de la soteriología de los Padres, sobre todo de los Padres griegos, se niega en nuestros tiempos por varias razones. Algunos pretenden que la «deificación» es una noción típicamente helenista de la salvación que conduce a la fuga de la condición humana y a la negación del hombre. Les parece que la deificación suprime la diferencia entre Dios y el hombre y conduce a la fusión sin distinción. A veces se le opone, como un adagio más coherente con nuestra época, esta fórmula: «Dios se ha hecho hombre para hacer al hombre más humano»". Viene luego una explicación del sentido de «deificación» carente de todo sustento ontológico: "La cercanía a Dios [que supone la deificación] no se alcanza tanto por la capacidad intelectual del hombre cuanto por la conversión del corazón, por una obediencia nueva y por la acción moral, las cuales no se realizan sin la gracia de Dios... De la misma manera que la encarnación del Verbo no muda ni disminuye la naturaleza divina, así tampoco la divinidad de Jesucristo muda o disuelve la naturaleza humana, sino que la afirma más y la perfecciona en su condición creatural original". Es cierto que no la disuelve, pero ¡vaya que la muda! ¿es que no la modifica el organismo sobrenatural de la gracia santificante y virtudes infusas? Después de la explicación, que uno creyó que iba a defender el axioma de los Padres *contra* el moderno, se termina concluyendo: "En este sentido, la «deificación» entendida correctamente hace al hombre perfectamente humano: la deificación es la verdadera y última «humanización» del hombre". No hay que negar, entonces, el axioma de los Padres, pero porque significaría lo mismo que el adagio a la moderna.

La Constitución conciliar *Gaudium et spes* cuenta con una exposición preliminar y dos partes, una general y otra particular. La parte general, más doctrinal, tiene cuatro capítulos, dedicados respectivamente a la persona humana, a la sociedad, al trabajo y a la relación entre la Iglesia y el mundo. Cada uno de estos capítulos termina refiriendo el asunto tratado a Cristo, lo que nos ofrece una idea bastante acabada de lo que es Jesucristo para el Concilio.

El último número del primer capítulo, dedicado a *La dignidad de la persona humana,* bajo el subtítulo «Cristo, el Hombre Nuevo», nos descubre quién es Jesucristo: "En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona. El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. Como en Él la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida, por eso mismo también en nosotros ha sido elevada a una sublime dignidad[254]. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. [...] El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe *las primicias del Espíritu* (Rom 8,23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. Por medio de este Espíritu, que es prenda de la herencia, se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo. [...] Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible".

Antes de comentar este punto, que se presenta a manera de síntesis de la Revelación, es necesario considerar un aspecto que tiene que haber dividido el ánimo de los Padres conciliares que lo aprobaron. ¿Pretende ser una síntesis *completa y definitiva* del cristianismo o sólo una exposición *parcial y momentánea,* apologética, dirigida al humanista incrédulo? Porque podría pensarse -y creemos que muchos Padres conciliares se consolaron pensándolo- que a los amantes del hombre conviene presentarles a Cristo como "el hombre perfecto", que "manifiesta plenamente el hombre al propio hombre", para llevarlos *luego* al amor de Dios, *"ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur"*[255]. Pero pensar esto era una falsa ilusión, porque ese «luego» nunca llegó: ni *Caudium et spes,* ni los demás documentos del Concilio, ni el magisterio posconciliar salió nunca de esta presentación de la nueva (porque es tal) Religión. El título del punto es claro: *De Christo Novo Homine.* No dice: *El nuevo Adán,* que sugiere el contexto tradicional de pecado y redención, sino: *El Nuevo Hombre,* en claro contexto humanista.

En el primer párrafo se habla de la revelación de tres misterios: el misterio del Padre, el misterio del Verbo encarnado y el misterio del hombre. Si nos ilusionáramos pensando que se trata de un enfoque apologético, diríamos que se habla a los incrédulos del misterio del hombre, único con el cual ellos se enfrentan en su incredulidad, para llevarlos al misterio de la Encarnación y, de allí, a la revelación completa del misterio del Padre, es decir, de la Santísima Trinidad. Pero el punto dice lo contrario. El misterio del Padre es el misterio "de su amor", esto es, de su amor por los hombres, que se revela en el misterio del Verbo encarnado; pero lo que manifiesta a los hombres el misterio de la Encarnación, es el «Misterio del Hombre». Éste se presenta, entonces, como el contenido último y final de la Revelación. Dios, Papá bondadoso, sabe que al hombre sólo le interesa el misterio de su ombligo, y por eso mandó al Verbo para se lo explique.

Este primer capítulo comenzó, en el n. 12, hablando justamente del misterio del hombre como centro de la creación: "Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos. Pero ¿qué es el hombre?" Y la respuesta inmediata, con la que se supera al humanismo ateo, es que el hombre es la «imagen de Dios». Por eso, puesta esta premisa mayor, cuando en nuestro n. 22 se dice: "El que es *imagen de Dios invisible,* es también el hombre perfecto", se supone el siguiente silogismo: El hombre es imagen de Dios; ahora bien, el Hijo es la perfecta imagen de Dios; por lo tanto, Jesucristo "es el *hombre perfecto*". Es curioso, porque estábamos acostumbrados a hacer el silogismo para el lado opuesto: el hombre es a imagen de Dios (cuanto más participa de la naturaleza divina); ahora bien, el Hijo es la perfecta Imagen (por cuanto no participa sino tiene naturaleza divina); por lo tanto, Jesucristo es perfecto Dios. Pero esta inversión es la consecuen-

---

[254] Corregimos la versión española de la BAC, que da una traducción incomprensible: "En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual". El original latino dice: "Cum in Eo natura humana assumpta, non perempta sit, eo ipso etiam in nobis ad sublimem dignitatem evecta est". La versión francesa traduce mejor: « Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi a une dignité sans égale ».

[255] *Prefacio de Navidad*: "Para que, conociendo a Dios visiblemente, seamos por ello arrebatados en el amor de lo invisible".

cia del *giro antropocéntrico* en el mismo Cristo: así como Dios está al servicio del hombre y la gracia subordinada a la naturaleza, el término principal del movimiento de encarnación no es que un hombre sea DIOS, sino que Dios se hizo HOMBRE. Como lo muestra el resto de la Constitución, «hombre perfecto» queda a modo de definición de Jesucristo.

Si se piensa bien, hay completa coherencia, pues debe haber proporción entre la causa y el efecto. Pero que el Lector a la antigua preste atención, pues sabemos por experiencia que le es difícil dejar de equivocarse. Porque allí se dice que el efecto de la encarnación fue "devolver a la descendencia de Adán la semejanza divina, elevando la naturaleza humana a sublime dignidad". El católico formado a la antigua, acostumbrado a distinguir naturaleza y gracia, entiende que Cristo restaura el organismo sobrenatural *sobre* la naturaleza humana. Pero el Concilio juzga que no conviene hacer esa distinción, por lo que dice allí que *la misma naturaleza humana* es elevada a sublime dignidad. Porque, como Santo Tomás dice -para esto son tomistas- que la misma naturaleza humana es imagen de la divinidad, concluyen que ella misma es dañada por el pecado y ella misma es restaurada por la gracia, gracia que no es otra cosa que la perfecta libertad. Por lo tanto, si se entiende que la restauración del hombre se hace por el *agregado* de una sobrenaturaleza, que es participación de la naturaleza divina, se sigue que la causa próxima sea un *Hombre-Dios;* pero si lo que hay que restaurar es la naturaleza humana *en sí misma,* la causa proporcionada es un *Hombre-perfecto,*

Inmediatamente a continuación, nos encontramos con una de las perlas más preciosas del Concilio: al asumir la naturaleza humana, Cristo se une *quodammodo* con todo hombre *(cum omni homine)*. Cómo se dé esto, que cada cual lo medite. Hacia el final se dice que la gracia obra de modo invisible en “todos los hombres de buena voluntad”. El asunto que habría que analizar es si la encarnación nos hace a todos de buena voluntad. Si tenemos en cuenta que la encarnación restauró la naturaleza humana en sí misma, bien podemos pensar que sí, porque no es natural que el hombre se incline al mal. El optimismo conciliar nos inclina a pensar así: “En la [estructura de toda la persona humana] destacan los valores de la inteligencia, voluntad, conciencia y fraternidad; todos los cuales se basan en Dios Creador y han sido sanados y elevados maravillosamente en Cristo” (n. 61).

En las referencias a Jesucristo de los demás capítulos, se sigue con lo mismo: Cristo es el hombre perfecto y su obra es la restauración de todo lo divino que hay en el hombre, es decir, de todo lo humano (porque ahí está el chiste, que lo humano es lo divino, pues el hombre es imagen de Dios):

• “Se ofreció hasta la muerte por todos, como Redentor de todos. Nadie tiene mayor amor que este de dar uno la vida por sus amigos. Y ordenó a los Apóstoles predicar a todas las gentes la nueva evangélica, para que la humanidad se hiciera familia de Dios, en la que la plenitud de la ley sea el amor” (n. 32).

• “El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho El mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo. Él es quien nos revela que Dios es amor, a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana es el mandamiento nuevo del amor. Así, pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles” (n. 38)[256].

• “El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, siendo Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas” (n. 45).

II. JESUCRISTO IMPERFECTO DIOS

Si un pagano acudiera a los textos del Concilio Vaticano II para hacerse una idea de quién es Jesucristo para los católicos, nos parece cierto que no vería que creemos que es Dios, sino una cierta entidad inferior. Se omite la profesión simple y clara de esta verdad fundamental, y las expresiones de uso constante hacen pensar, por una parte, en una distinción de sujetos de atribución entre Jesucristo y Dios -lo que pertenece a la herejía nestoriana- y, por otra, que el Hijo no es *simpliciter* Dios -lo que pertenece a la herejía arriana-. Y esta penosísima impresión no es despejada sino acentuada en el magisterio posterior al Concilio.

1º Omisión de la profesión de fe en la divinidad de Jesucristo

[256] ¿Amor humano o amor divino? Para el humanismo conciliar ¡el amor humano es divino, porque el hombre es imagen de Dios! Por eso, en su perspectiva, el amor es la perfección humana, sin más, y el mandamiento nuevo de Nuestro Señor no se distingue en nada del mandamiento masónico de la fraternidad universal.

Hemos hallado sólo dos lugares, en los documentos del Concilio, donde se afirma explícitamente que Jesucristo es Dios, y en ambos casos se trata de expresiones *obiter dicta* (dichas de paso). En *Unitatis redintegratio* aparece como profesión de fe común entre católicos y cristianos reformados: "Nuestra atención se dirige, ante todo, a los cristianos que reconocen públicamente a Jesucristo como Dios y Señor y Mediador único entre Dios y los hombres, para gloria del único Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo" (n. 20). La profesión va sin tropiezo para un creyente formado en su catecismo, pero no es nada clara para el incrédulo, pues Cristo es puesto, a la vez, como divino extremo y como algo medio: Dios y Mediador entre Dios y los hombres. Un pagano entendería que Cristo es un dios inferior, con una situación media entre los hombres y el Dios superior.

Encontramos la segunda afirmación en *Ad gentes divinitus:* "Cristo Jesús fue enviado al mundo como verdadero mediador entre Dios y los hombres. *Por ser Dios,* «habita en El corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col 2,9); según la naturaleza humana, nuevo Adán, es constituido cabeza de la humanidad renovada, «lleno de gracia y de verdad» (Jn 1, 14)" (n. 3). La afirmación es fuerte: *"Cum Deus sit",* pero habría sido mejor poner "según su naturaleza divina", para que quede en paralelo con lo que se pone después: "según su naturaleza humana". Además, se acompaña con la cita que habría elegido Nestorio, quien afirmaba que Jesús era Dios porque Dios habitaba en El como en su templo, y no porque fuera Dios *personaliter et hipostatice.*

Estas dos expresiones no son suficientes como profesión del dogma, porque no basta la atribución directa «Cristo es Dios» para declararlo, pues puede entenderse que es Dios de manera impropia o metafórica. Hay que agregar algo que signifique que Cristo es Dios *verdadera y propiamente.* Pero el término propio del dogma, unión *hipostática,* no aparece nunca, por supuesto, en los textos conciliares, porque se ha evitado prolijamente toda expresión de sabor escolástico (salvo el *«subsistit in»*), ni aparecen expresiones equivalentes. Tampoco se usa nunca la expresión más simple y clara del catecismo católico: Jesucristo es *verdadero Dios* y verdadero hombre. Y aunque un Concilio no tiene por qué volver a afirmar todas y cada una de las verdades de fe, ésta es fundamental y los textos conciliares ofrecían infinidad de ocasiones para hacerlo[257].

2º Un aire de nestorianismo

No sólo se omite la clara profesión del dogma de la divinidad de Jesucristo, sino que constantemente se distingue a Jesucristo de Dios como sujetos diferentes de atribución, refiriéndose muy frecuentemente a lo que hace «Dios en Cristo»[258]. No está mal en sí mismo, y en la Sagrada Escritura se hace, porque por «Dios» se puede entender «Dios Padre»; pero un pensamiento verdaderamente católico busca sostener siempre todos los extremos del dogma, compensando las expresiones de distinción con las de identificación. Ahora bien, esta omisión y tendencia se sigue observando en los textos del magisterio posterior al Concilio, y de manera aún más marcada y preocupante, en los documentos casi oficiales de la Comisión Teológica Internacional.

Pero la concepción nestoriana está más especialmente implicada en la atribución a Jesucristo de la nueva noción de «sacramento» que, si bien no está explícitamente mencionada en los documentos del magisterio conciliar y posconciliar, lo está de modo implícito y no ha dejado de ser explicitada por los nuevos teólogos.

La herejía de Nestorio consistió en negar la unión de la naturaleza humana y divina en la única persona del Verbo, que por darse en la unidad de persona o hipóstasis, se ha llamado «unión hipostática»: "La sacrosanta Iglesia romana -dice el Concilio de Florencia en su decreto para los jacobitas- anatematiza también a Teodoro de Mopsuesta y a Nestorio, que afirman que la humanidad se unió al Hijo de Dios por gracia, y que por eso hay dos personas en Cristo, como confiesan haber dos naturalezas, por no ser capaces de entender que la unión de la humanidad con el Verbo fue hipostática, y por eso negaron que recibiera la subsistencia del Verbo. Porque, según esta blasfemia, el Verbo no se hizo carne, sino que el Verbo, por gracia, habitó en la carne; esto es, que el Hijo de Dios no se hizo hombre, sino que más bien el Hijo de Dios habitó

[257] Si miramos el magisterio anterior, a cada paso se profesa esta verdad. El Vaticano I apenas si pudo' promulgar dos constituciones, pero allí se dice de Jesucristo: "Por la autoridad del mismo *Dios y Salvador nuestro* les mandamos..." (Denzinger 3044). El Concilio de Trento comienza, en su sesión III, fundando su enseñanza en la proclamación del Credo Niceno-Constantinopolitano. Y no hay que buscar demasiado para encontrar clarísimas afirmaciones de esta verdad: "En el augusto sacramento de la Eucaristía, después de la consagración del pan y del vino, se contiene verdadera, real y substancialmente nuestro Señor Jesucristo, *verdadero Dios y hombre*" (Denzinger 1635).

[258] *Apostolicam Actuositatem 5:* "El mismo Dios tiende a reasumir, en Cristo, todo el mundo en la nueva creación". *Ad Gentes* 21: "Para que todo se someta a Dios en Cristo y, por fin, sea Dios todo en todas las cosas". *Presbyterorum Ordiris 2*: "El fin que buscan los presbíteros con su ministerio y con su vida es procurar la gloria de Dios Padre en Cristo".

en el hombre"[259]. Por lo tanto, todas las opiniones que llevan a suponer que en Cristo hay dos sujetos, a uno de los cuales se le atribuye lo propio de la naturaleza divina y al otro lo propio de la naturaleza humana, caen bajo el anatema del nestorianismo.

Ahora bien, considerar a Jesucristo como «sacramento» de Dios, y aún del Verbo de Dios, lleva a afirmar que Jesucristo es Dios porque Dios o el Verbo está *presente en Él,* donde se está distinguiendo el sujeto humano, que es sacramento o signo, del sujeto divino, que es el misterio que se hace presente en cuanto significado. Son, por lo tanto, expresiones decididamente nestorianas, especialmente cuando se dicen del Verbo de Dios, totalmente equivalentes a la que afirma que el hombre Cristo es Dios porque Dios habita en el hombre[260].

3º Un aire de arrianismo

Arrio negaba la perfecta consubstancialidad del Hijo con el Padre, haciendo del Verbo un dios disminuido: "La sacrosanta Iglesia romana -dice el mismo Concilio de Florencia- condena a los arrianos, eunomianos y macedonianos, que dicen que sólo el Padre es Dios verdadero y ponen al Hijo y al Espíritu Santo en el orden de las criaturas. Condena también a cualesquiera otros que pongan grados o desigualdad en la Trinidad"[261]. Ahora bien, se observa también en el magisterio del Concilio y posterior, que «Dios» sólo se dice sin vueltas *(simpliciter)* del Padre, mientras que no se dice del mismo modo del Hijo y del Espíritu Santo. Ya no se dice «Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo», sino que «Dios» sólo se pone en aposición *(in recto)* con el Padre, mientras que respecto al Hijo y al Espíritu Santo se pone *in oblicuo:* Hijo *de Dios* y Espíritu *de Dios*. No deja de afirmarse que «el Hijo es Dios», pero se lo hace frecuentemente después de un rodeo: porque es Hijo. Esta necesidad de agregar una explicación para afirmar que «el Hijo es Dios» tiene entonces un aire de arrianismo, pues no lo está considerando Dios *simpliciter* sino *se-cundum quid,* esto es, según cierto aspecto o consideración[262].

La afirmación, por ejemplo, de la divinidad del Hijo en el decreto *Ad gentes,* citada más arriba, viene después de un párrafo en que se identifica a Dios, *simpliciter dicto,* con «Aquél que envía al Hijo», lo que hace pensar que el Hijo es Dios sólo en cierto sentido, *secundum quid*: "Dios *[simpliciter dicto],* para establecer la paz o comunión con El y armonizar la sociedad fraterna entre los hombres, pecadores, decretó entrar en la historia de la humanidad de un modo nuevo y definitivo enviando a su Hijo [¿otro que Dios?] en nuestra carne para arrancar por su medio a los hombres del poder de las tinieblas y de Satanás, y en El reconciliar consigo al mundo. A Él, por quien hizo el mundo, lo constituyó heredero de todo a fin de instaurarlo todo en El. Cristo Jesús fue enviado al mundo como verdadero mediador entre Dios y los hombres. Por ser Dios [¿en qué sentido?], habita en El corporalmente toda la plenitud de la divinidad [¿es Dios porque Dios habita en El?]" (n. 3). Este es lenguaje constante en el magisterio conciliar.

Agreguemos que estas tendencias son difíciles de señalar, porque se dan dentro del pluralismo subjetivista del pensamiento moderno, que fluctúa en la manera de expresarse de acuerdo a las circunstancias. Cuando los nuevos doctores (Papas, instituciones o teólogos) quieren destacar la continuidad con la doctrina tradicional o se dirigen a auditorios católicos, adaptan el lenguaje a esa *mentalidad,* usando fórmulas más tradicionales. Cuando el contexto es otro, aparece otro lenguaje. Por eso no nos gastamos en mostrarlo con más textos: quien se tome el trabajo de leer los nuevos documentos con estas advertencias -lo que no aconsejamos a nadie-, no dejará de comprobarlo[263].

---

[259] Denzinger-Hünermann 1344.

[260] P. Alvaro Calderón, «L'Eglise sacrement universel du salut», en *La religion de Vatican II,* Premier Symposium de Paris, 2002, p. 131: "Si consideramos a Cristo como sacramento-misterio, podemos decir que su humanidad es como el signo e instrumento eficaz que contiene y da a conocer su divinidad, sin negar en absoluto la intimidad de la unión hipostática entre ambas naturalezas. Pero si en lugar de predicar la noción de signo sólo de la parte humana respecto a la parte divina, la predicamos del mismo Cristo, diciendo -como ahora se dice- que Cristo es el sacramento-signo de la Divinidad, entonces caemos en nestorianismo dividiendo entitativamente a aquello que es Cristo de aquello que es Dios. La *parte* humana puede decirse signo, pero no *todo* Cristo".

[261] Denzinger-Hünermann 1332.

[262] En el nuevo Catecismo, la expresión «Dios Padre» se usa en 34 puntos; «Hijo de Dios» en 102 puntos; «Espíritu de Dios» en 16 puntos; «Dios Hijo» o «Dios Espíritu Santo» nunca.

[263] No hay que andar mucho. En el primer párrafo del prólogo a *Jesús de Nazaret,* de Benedicto XVI, leemos (las cursivas son nuestras): "En ellas ["una serie de obras fascinantes sobre Jesús"] se presentaba la figura de Jesús a partir de los Evangelios: cómo vivió en la tierra y cómo - aun siendo verdadero hombre -llevó al mismo tiempo a los hombres a Dios, con el cual era uno *en cuanto Hijo*. Así, Dios se hizo visible *a través del hombre Jesús* y, desde Dios, se pudo ver la imagen *del auténtico hombre*" (p. 7). Decir que Jesús es uno *en cuanto Hijo* tiene un aire de arrianismo, decir que Dios se hace visible *a través del hombre Jesús* tiene más que un aire de nestorianismo (habría que decir "a través de la

D. La Religión del Hombre

Llegados al término de nuestro trabajo de explicación del Vaticano II, debemos volver al principio : la finalidad del Concilio. El fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución; de allí que observar en lo que efectivamente termina la obra del Concilio, nos confirma lo que estuvo desde el principio en su intención. Sobre esto diremos dos cosas y nos preguntaremos una tercera: el humanismo conciliar ha propuesto como fin último la dignidad del hombre en cuanto tal (1º); ahora bien, todo lo que es considerado como bien último conforma necesariamente una religión (2º); pero siendo tan evidente la indignidad del hombre sin la gracia de Dios, ¿cómo ha podido caerse en una ilusión tan atroz? (3º).

I. La dignidad humana como bien supremo

1º El hombre puesto como fin

El Concilio ha procurado la «promoción del hombre» -como reconoció Pablo VI en su discurso de clausura- como verdadero y propio fin en sí mismo. No ha buscado la promoción del *católico,* ni siquiera de los hombres *justos y buenos,* sino del hombre *en cuanto tal,* pues considera la condición *humana* como llena por sí misma de *dignidad*:

• Que la dignidad no proviene del carácter de católico, lo ha puesto de manifiesto el ecumenismo, que reconoce la dignidad del hombre más allá de la religión.

• Que la dignidad no proviene de ningún valor moral, lo pone de manifiesto la indiscriminación entre justos y pecadores, imitada supuestamente de la benignidad de Dios para con todos los hombres.

Esta finalidad es *verdadera y propia,* pues no se trata de una estrategia apologética ni de un malentendido en la expresión verbal:

• No se trata de una estrategia apologética por la que se concedería provisoriamente la finalidad del humanismo ateo, para luego, en un segundo momento, mostrar que la promoción del hombre debe terminar necesariamente en el servicio de Dios. Se demuestra en que, después de cuarenta años de Concilio, nunca se ha pretendido pasar a una nueva conclusión.

• No se trata de un error en la expresión de los conceptos debido, por ejemplo, a una defectuosa formación personalista. Todas las reformas y conductas posteriores demuestran que las palabras responden a lo que hay en la inteligencia y, sobre todo, en el corazón del humanismo conciliar.

2º Dios subordinado al hombre

Considerado individualmente - como dijimos al principio -, este enorme pecado de orgullo se comete fácilmente, y todo pecado sostenido tiende a elaborar su propia justificación intelectual. El corazón del hombre se vuelve egoísta fácilmente, y quiere que el universo con su Creador se ordenen a su propio bien.

La justificación intelectual de esta *inversión prometeica* no es difícil de hacer, pues basta que pensemos en el Artífice divino a la manera de los artífices humanos. En el orden humano, la obra de arte es siempre, en cierto sentido, mayor que el artista. El artista que hace un autorretrato, comienza a realizarse como artista cuando concibe de sí mismo la idea ejemplar de lo que plasmará, y no termina de realizarse en su condición de artista hasta que no lleva su obra a cabo. Y aunque esta obra ha salido de él, existe fuera de él y es, en cierto modo, más grande que él, pues lo perfecciona en cuanto artista. Un signo de esto es que el artista prefiere desaparecer él y no que desaparezca su obra, pues en ella está lo mejor de él.

El fundamento real de lo que acabamos de decir está en que la idea ejemplar que un verdadero artista humano concibe de sí mismo para hacer su autorretrato, es participación de la idea que Dios tiene de él. La luz de nuestra inteligencia es participación de la luz de la Inteligencia divina, y cuando nos miramos con humildad, dejamos que la Verdad nos juzgue, haciendo brillar ante nuestros ojos lo que tenemos de bueno o de malo, como luces y sombras de nuestro retrato. Cuando el artista inspirado se plasma en su obra, pone

---

humanidad de Jesús”), y decir que así se pudo ver la imagen *del auténtico hombre* (y no del verdadero Dios) es humanismo.

de manifiesto el juicio de Dios sobre su persona, haciendo brillar ante los hombres no su propia gloria, sino la gloria de Dios. Todo humano creador se da fácil cuenta que en su obra, si es verdadera, hay algo que no es de él sino que viene de Arriba. Por eso el hombre se perfecciona por sus obras, en cuanto que por ellas alcanza mayor perfección asimilándose, en lo posible, al Creador. Pero todo esto vale para los agentes creados y no para el Creador, que es Agente perfecto. La Idea ejemplar en Dios es su propia esencia divina, y por su obra en nada se perfecciona, sino que comunica *ad extra* su propia perfección.

Expliquemos lo mismo con otra comparación. Un buen hijo glorifica a su padre en cuanto se hace a su imagen, no sólo respecto a la naturaleza por la generación, sino también y más respecto al espíritu por la educación. Pero no solamente manifiesta lo que el padre tenía y él recibió, sino que siempre algo le agrega al multiplicarlo, y muchas veces el hijo adquiere otras virtudes que su padre no tiene, participando el mismo padre de la gloria del hijo. Pero nunca es así respecto de la paternidad de Dios.

El humanismo conciliar piensa en Dios a la manera del artista humano, que se ha consagrado al hacer del hombre su autorretrato y se complace en contemplarlo. Ahora bien, los errores metafísicos no perdonan. Cuando el Concilio dice *de corazón* que Dios ha creado las cosas por el hombre y al hombre por sí mismo *(Gaudium et spes),* pone al hombre como fin de Dios y *necesariamente* considera al hombre como acabamiento y perfección del mismo Dios. Ahora Dios puede desaparecer, que si queda el Hombre, queda lo mejor de Él. De allí que Pablo VI no halle oposición entre su humanismo y el humanismo ateo.

3º La libertad como valor supremo

Para conferir cierta coherencia a este supremo sofisma, el humanismo no considera como valor supremo ni el ser, ni la verdad, ni el bien, sino la libertad[264]. Porque de este principio se seguirían necesariamente dos consecuencias:

• Dios no alcanzaría la plena beatitud por ser el Ser, la Verdad y el Bien por esencia, porque lo es necesariamente; tampoco la alcanzaría por la procesión del Verbo ni la espiración del Espíritu Santo, porque son también procesos necesarios. Dios alcanzaría su perfección por la Creación, único acto en el que pone en juego su libertad, pudiendo crear o no.

• Dios, al reproducir su imagen en la criatura humana, se superaría a Sí mismo (¡ay, estamos escribiendo la peor blasfemia!) porque ésta alcanza una plenitud de libertad que El no puede alcanzar. Porque si la libertad es el valor supremo, evidentemente no debería estar subordinada al ser, a la verdad o al bien, sino valer por encima de todo ello. Pero las Personas divinas tienen su libertad subordinada al Ser, a la Verdad y al Bien, mientras que las personas humanas son libres de elegir el mal, la falsedad y la nada. De allí que la Imagen supera en libertad al Ejemplar.

El Lector puede sentir repugnancia ante este sofisma estrictamente diabólico, en el que el *«non serviam»* de Satanás aparece como la superación del Ser mismo de Dios, y parecerle totalmente exagerado ponerlo como explicación del Concilio Vaticano II. Pero revise las cuentas y vea que es consecuencia necesaria e inmediata de los principios primeros del humanismo. En la atmósfera del humanismo (¡ay, tendríamos que empezar a llamarlo satanismo!) que invadió el Concilio, se respira la "inmensa simpatía", a la que se refirió Pablo VI, por aquellos hombres tan libres que fueron capaces de sostener su elección aún ante el fuego de la Inquisición (¡y el del Infierno!). El mismo Dios se complacería con orgullo paterno en aquellos de sus hijos que llevaron tan lejos su libertad, que se atrevieron a independizarse y darlo por muerto[265].

II. La idolatría del Hombre

Aquello en lo que el hombre cree hallar el bien último, sea verdadero o aparente, necesariamente irradia su valoración sobre todas las cosas, de manera que todo otro fin es bueno en la medida en que participa de él, y todo otro medio es útil en la medida en que conduce a él. Se constituye así en el Bien Común y necesariamente adquiere un carácter divino, haciéndose objeto de culto y conformando una religión.

La Iglesia católica ha sostenido una religión que con toda propiedad se llamó «cristiana», porque es la religión de Jesús en cuanto Cristo, es decir, en cuanto Ungido con el óleo de la divinidad, de la que sólo podemos participar en la medida en que somos *ungidos* en El por el bautismo. Y el óleo de esta unción no es

---

[264] En cuanto al ser, el humanista prefiere ser un ratón en libertad que un ángel con obediencia militar; en cuanto a la verdad, prefiere la libertad de una opinión errada que toda la ciencia con sumisión; en cuanto al bien, prefiere la libertad de pecar que la enajenación de una virtud perfecta.

[265] ¿Acaso los Papas conciliares no manifiestan mucha más simpatía por los rabinos del judaísmo deicida que por nuestros tradicionales obispos?

otro que la misma naturaleza de Dios, que Jesucristo tiene en cuanto que es el Verbo en persona, y de la que nosotros podemos participar por la gracia que nos comunican los sacramentos.

Pero hemos visto, en el curso de nuestra explicación, que el humanismo conciliar ha propuesto, con su giro antropocéntrico, como nuevo bien supremo no lo divino sino lo «Humano», entendido de manera que pueda constituirse en valor absoluto, es decir, como una omnímoda «Libertad» superadora del ser, de la verdad y del bien. Y este nuevo óleo consagra un nuevo ungido, el «Hombre».

Ahora bien, este nuevo bien supremo ha irradiado efectivamente una nueva valoración *humanista* sobre todas las cosas, aún sobre las más preciosas de la religión cristiana, como la Gracia, Jesucristo y la Eucaristía:

• La Gracia ya no es la participación de la naturaleza divina, que ciertamente no quita la naturaleza humana, y a la que eleva a sublime dignidad; sino que es la perfeccionadora de lo humano, en cuanto quita los impedimentos de la libertad, de manera que el hombre en gracia no es el hombre casi divino sino el hombre propiamente humano.

• Jesucristo ya no es el Hombre-Dios que descendió para divinizarnos, sino el Hombre-perfecto que se hizo presente para humanizarnos.

• La Eucaristía ya no es el sacrificio de Jesucristo Sacerdote y Víctima, renovado por los sacerdotes en la doble consagración y al que se unen los bautizados; sino que es la farisaica Acción de Gracias de una Humanidad que se cree corona del Creador; farisaica, decimos, porque si bien agradece que Dios la creó, considera que más tiene que agradecerle Dios a ella porque tanto lo glorificó (como podría ser legítimo por parte de un hijo excelente respecto a su mediocre padre).

No nos parece necesario prolongar la demostración. El Concilio Vaticano II ha reemplazado la religión cristiana por una nueva religión, *«la Religión del Hombre»*. Y como él mismo reconoce que el hombre es sólo *imagen* (εἴδωλον) de Dios, tendría que reconocer que ha instaurado una nueva *idolatría*[266].

III. MISTERIO DE INIQUIDAD

Hay algo que evidentemente falta en nuestra explicación, y cuya ausencia nos limitamos a reconocer. Al exponer la doctrina de esta nueva religión de manera simplificada, sin los cosméticos lingüísticos con que la adornan sus teólogos, queda en evidencia que es burda y hasta ridícula. Puede aceptarse que un frailecillo soberbio, confundido por sus ayunos y los engaños del demonio, se crea el centro del universo; pero que

[266] Casi a la misma hora en que escribíamos estas cosas, 25 de junio del 2008, el Papa decía en su audiencia de los miércoles: "San Máximo nos dice, y sabemos que es verdad: Adán (y Adán somos nosotros) pensaba que el «no» era la cumbre de la libertad. Sólo quien puede decir «no» sería realmente libre; para realizar realmente su libertad el hombre debería decir «no» a Dios; sólo así cree que es él mismo, que ha llegado al culmen de la libertad. La naturaleza humana de Cristo también llevaba en sí esta tendencia, pero la superó, pues Jesús comprendió que el «no» no es lo máximo de la libertad humana. Lo máximo de la libertad es el «sí», la conformidad con la voluntad de Dios. Sólo en el «sí» el hombre llega a ser realmente él mismo; sólo en la gran apertura del «sí», en la unificación de su voluntad con la divina, el hombre llega a estar inmensamente abierto, llega a ser «divino». Ser como Dios era el deseo de Adán, es decir, ser completamente libre. Pero no es divino, no es completamente libre el hombre que se encierra en sí mismo; lo es si sale de sí, en el «sí» llega a ser libre; este es el drama de Getsemaní; que no se haga mi voluntad, sino la tuya. Transfiriendo la voluntad humana en la voluntad divina nace el verdadero hombre, así somos redimidos".
A nosotros mismos nos asombra encontrar tan abiertamente dicho lo que denunciamos. "Ser como Dios es ser completamente libre", con una libertad en la que decir «no» a Dios (esto es, pecar) no es un defecto que la pierde, sino que es propiedad casi máxima. "La naturaleza humana de Cristo también llevaba en sí esta tendencia (a pecar)", pero fue superada. Esta blasfemia se sigue de pensar que la posibilidad de pecar es un elemento intrínseco de la libertad, y Jesucristo ciertamente tenía libertad humana. Ahora bien, evidentemente Dios no tiene esta posibilidad; entonces ¿no es completamente libre?
A esto agréguese que la encarnación de Jesucristo consiste, según el texto de la audiencia, en un «salir de sí mismo» (?) que parece al alcance de cualquiera de nosotros: "¿Cómo superar el dualismo, conservar la plenitud del ser humano y defender la unidad de la persona de Cristo, que no era esquizofrénico? San Máximo demuestra que el hombre [¿Cristo o nosotros?] encuentra su unidad, su integración, la totalidad en sí mismo, pero superándose a sí mismo, saliendo de sí mismo. De este modo, en Cristo, al salir de sí mismo, el hombre se encuentra a sí mismo en Dios, en el Hijo de Dios. No hay que amputar al hombre para explicar la encarnación; basta comprender el dinamismo del ser humano que sólo se realiza saliendo de sí mismo; sólo en Dios nos encontramos a nosotros mismos, nuestra totalidad y plenitud. De este modo, se puede ver que el hombre que se encierra en sí mismo no está completo; por el contrario, el hombre que se abre, que sale de sí mismo, logra la plenitud y se encuentra a sí mismo en el Hijo de Dios, encuentra su verdadera humanidad". La explicación que "supera el dualismo y defiende la unidad de persona de Cristo" parece valer tanto para el hombre que es Cristo como para todo hombre en Cristo, lo cual es sumamente extraño.

miles de obispos reunidos en concilio canten las glorias de la Humanidad, cuando ésta sale de las noches de las Guerras mundiales, vive las negruras del Gulag soviético y se encamina a ojos vistas hacia abismos todavía más profundos, no puede explicarse por simples confusiones doctrinales,

Para hallar el *«prapter quid»* que nos falta, tendríamos que volver a las intenciones que distinguimos al hablar del giro democrático del Concilio[267]:

• En su origen primero, el «humanismo» es un engaño diabólico, por el que Satanás nos desprecia envolviéndonos en sofismas análogos a aquellos en los que él mismo se enredó con su *«non serviam»,*

• En su consecuencia última, el «humanismo» es la doctrina que hemos intentado exponer a lo largo de nuestro trabajo, doctrina que, si no hubiera causado tan graves daños a la Iglesia de Cristo, calificaríamos de bobísima.

Es manifiesto que esta doctrina no se ha impuesto entre los católicos bobetas (insulto tierno) por la calidad de sus argumentos, sino por la fuerza de la propaganda, Habría sido imposible un Vaticano II sin televisión. Pero entre el primer origen y la consecuencia última pueden señalarse dos eslabones:

• En relación inmediata con la feligresía bobeta está la *élite* de los *modernistas maquiavélicos,* las ovejas carnívoras. Ellos -como dijimos- están engañados a medias; sostienen sus doctrinas *en parte* como un juego mental, poniendo el acento sobre todo en un subjetivismo bastante escéptico (como debe ser todo subjetivismo que se respete), y *en parte mayor* como instrumento de acción contra el catolicismo tradicional (en lo que reside su maquiavelismo), pues lo único que tienen claro es lo que quieren negar. Ellos saben que no interpretan el «sentir de los fieles», sino (en el mejor de los casos) el sentir que deberían tener los fieles si no fueran tan bobetas.

• Y falta un eslabón entre la *élite* modernista y Satanás, el de los lobos, algunos de los cuales revistieron piel de oveja. Aunque es de naturaleza oculta, sabemos que existe, porque los mismos Papas antimodernos no han dejado de denunciar la conspiración de las sociedades secretas contra la Iglesia, y es evidente que no podría haberse dado un engaño tan absurdo y tan universal como el Vaticano II sin su eficaz operación.

---

[267] Cf. «2º Los fines del giro democrático del Vaticano II», p. 240.

Religión católica	**TRUCOS Principios católicos transpuestos**	**Religión del hombre**
La Revelación es misterio *y doctrina* Se transmite por el Magisterio TRADICIONALISMO la Tradición es regla de la fe doctrinal	Fórmulas dogmáticas inadecuadas al Misterio (pero adecuadas a nuestra inteligencia) ⇨ Reinterpretación *hic et nunc* de los dogmas Inculturación *(hic)* e historicismo *(nunc)*	La Revelación *no es doctrina* sino Misterio Se transmite en la Comunión CARISMATISMO la fe experiencial es regla de la Tradición viva
El pecado deja deuda irreparable con Dios Cristo satisface al Padre con su muerte MISTERIO DE LA CRUZ Propiciación: *culto del publicano*	Dios es *inmutable:* no pierde por el pecado ni cambia en su amor al pecador ⇨ Dios ama por igual a justos y pecadores No salva la justicia humana sino el amor divino	El pecado quita libertad al hombre Dios libera en Cristo por la resurrección MISTERIO PASCUAL Acción de gracias: *culto del fariseo*
Cristo revela el misterio de Dios Restaura en nosotros la gracia CRISTO PERFECTO DIOS Ejemplar de nuestra divinización Quien lo ve, ve al Padre	El Hijo es la perfecta Imagen del Padre ⇨ Ser imagen de Dios es lo propio del hombre; por tanto, el Hijo es el hombre perfecto	Cristo revela el misterio del Hombre Restaura en nosotros la naturaleza CRISTO PERFECTO HOMBRE Ejemplar de nuestra humanización Quien lo ve, ve al Hombre
Por Cristo, con El y en El *Ad maiorem* *Dei gloriam* LA RELIGIÓN DE CRISTO Libertad en el Ser, la Verdad y el Bien	Dios es *inmutable:* no gana por la creación ⇨ El fin del Creador es la felicidad del hombre	Por el Hombre, con él y en él *Ad maiorem Hominis gloriam* LA RELIGIÓN DEL HOMBRE «Libertad» en el mal, la mentira y la nada